Die Unsterblichkeits-Lehre der Juden in Bibel und Talmud.

Inaugural-Dissertation

der philosophischen Facultät zu Rostock vorgelegt

von

Lehmann Marx
Dr. phil.

Berlin,
Druck von J. S. PREUSS, Stralauerstrasse 24.
1868.

Motto:

Ohn' einen höchsten Gott und ohn' ein künftiges Leben,
Sagst du, ist kein Gesetz der Sittlichkeit gegeben;
Doch die Geschichte sagt, daß, in die Brust geprägt,
Das sittliche Gesetz, sich selber hält und trägt.
Wer dort es eingeprägt, kann freilich Gott nur sein,
Und für dies Leben nicht ist's eingeprägt allein;
Doch kann vergessen sein, wozu er es gegeben,
Vergessen, der es gab, und das Gesetz doch leben.
So sind von Gott bedacht auch die ihn nicht erkennen,
Und ehren seine Macht, auch wenn sie's anders nennen.

Rückert, Weisheit der Brahmanen, V. 36.

Ein der menschlichen Seele tief eingeprägter Zug ist es, daß zu allen Zeiten und bei fast allen Völkern der Glaube an die Unsterblichkeit in mehr oder weniger ausgebildeter Weise zum Vorschein kam, je nachdem der Glaube an ein höheres Wesen, an einen Gott bei ihnen vorhanden war. Mögen Philosophen diesen Glauben in dem Naturmenschen sich entwickeln sehen durch den Uebergang vom Sein zum Nichtsein, mögen sie im Traumbilde die Uranfänge desselben erblicken, oder ihn als natürliche Folge des menschlichen Erhaltungsbetriebes erklären, — es steht fest, daß der Indier und Egypter den Geist, die Seele in immer neuen körperlichen Hüllen aufwärts oder abwärts wiedergeboren werden ließ; der Grieche und Römer die Todten vor drei unterirdische Richter gelangend sich dachte, wo sie

nach ihren Handlungen gerichtet werden sollten; der Germane diejenigen, die den Heldentod erlitten zur Walhalla wallend, täglich wiederauflebend und jagend sich vorstellte, und glaubte, daß die eines natürlichen Todes Gestorbenen in das Schattenreich der Hela gekommen; die katholische Kirche ein Paradies für die Gläubigen und ein Fegefeuer für die Ungläubigen und Sünder lehrt; der Osmane von Houri's bedient zu werden hofft, während er annimmt, daß der Ungläubige von Teufeln in die Hölle geschleppt wird, — alles dies sagt uns, daß ein Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, seitdem es Menschen gibt, existire.

Wie sich nun dieser Glaube im Judenthum, und zwar:

I. in der Bibel (a. T.)
II. in den nachbiblischen Schriften und
III. im Talmud und Midrasch

darstellt, das sei Gegenstand folgender Abhandlung.

Man hat vielfach behauptet, daß, da in der Bibel und besonders im Pentateuche der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele d. i. ihre persönlichen Fortdauer nicht als Dogma formulirt und gelehrt sei, die Juden diesen Glauben gar nicht gehabt[1]), oder ihn erst später von den Egyptern[2]), Chaldäern[3]) oder gar erst vom Christenthume herübergenommen hätten. So sonderbar diese Behauptungen auch klingen mögen, — sie sind doch erhoben worden, und scheinbar mit gewissem Rechte; denn es wird ja in der That in der Thora, in den prophetischen Büchern und den Hagiographen dieser Glaube gar nicht gelehrt, und die Stellen, die man dahin interpretiren will, beziehen sich — so wird

---

1) Dieser Schluß ist ebenso unrichtig, wie jeder andere, wo man aus der Negation eine positive Behauptung begründet.

2) Herod. II, 123. *πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Ἀιγυπτιαιοί εἰσι οἱ ἐιπόντες, ὥς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι.*

3) Nach Pausanias IV, 32. cf. auch Engelbert: das neg. Verdienst um die U. rc. wo die völlig verschiedene Auffassung der U. der Juden von der der anderen Völker klar dargethan ist.

weiter behauptet — einfach auf das irdische Leben. Manche Erklärer fühlten jedoch, daß sich Letzteres nicht konsequent durchführen lasse, und suchten daher nach einer Vermittlung, die sie auch fanden. Man sagte: Wohl kannten die Juden eine Unsterblichkeitslehre, aber nicht den reinen Glauben „ein seliges Leben in himmlischen Regionen," sondern sie dachten sie sich als eine Art Scheinexistenz in finsterer Unterwelt. Dafür zeuge, so wird behauptet, das Wort שאול das den Hebräern dasselbe sei, was den Griechen der *τάρταρος!*[1])

Selbst die ausgezeichnetsten Forscher gerathen, wenn sie auf unser Thema kommen, aus den sonst gewohnten Bahnen.[2]) Der große Kant stimmt, ohne selbst zu prüfen, in das Urtheil seiner naturalistischen Vorgänger ein und sagt: „Da ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judenthum gar keine Religion"![3]) Hegel erkennt zwar die Erhabenheit der Religion des Judenthums in seiner „Naturreligion" und „Religionsphilosophie" an; denn sie genüge den Anforderungen einer würdigen Vorstellung von Gott und dem menschlichen Geiste, findet aber, „daß das Bewußtsein der Unsterblichkeit des Geistes in dieser Religion noch gar nicht vorhanden ist"![4]) De Wette verfährt kaum anders. Er erblickt in der Hinwegnahme Henochs und Elias[5]) Andeutungen von einem seligen Leben, glaubt aber, daß die Idee von anderswoher eingedrungen sei. In seinem Commentar findet er im Psalm 17, 15, die Hoffnung der Unsterblichkeit ausgedrückt, will aber aus diesem Grunde

---

[1]) cf. u. A. Zobel: über das Schattenreich der früheren Juden. (Magazin für bibl. Lit. I.)

[2]) Lessings Ausführungen in seinen Fragmenten sind u. A. bei Flügge: Gesch. d. U. 2c. als falsch zurückgewiesen. cf. auch Engelbert: das neg. Verdienst 2c.

[3]) Kants Werke. Bd. VI. S. 301.

[4]) Hegels Werke. Bd. XII. S. 85.

[5]) Lehrbuch der Dogmat. §. 90. S. 83.

den Psalm nicht David, sondern einem späteren Autor z. B. des Exils zuschreiben. „Indessen," fügt er hinzu, „bin ich überzeugt, daß schon früher Ideen von U. der Seele und Sein bei Gott bei den Hebräern vorhanden waren, da ohne deren Voraussetzung die Mythe von Henoch und Elias, wenigstens die letztere, gar nicht zu verstehen wären." Wie sich diese Kritik im Kreise bewegt, sieht Jeder leicht ein, und daß auf solche Weise zu keinem sicheren Resultate zu gelangen ist, geht zur Genüge daraus hervor. Die „entlehnten Mythen" führen nach De Wette einerseits zur Ueberzeugung, daß die U. den Hebräern bekannt gewesen, andererseits darf David den Ps. 17, weil die U. darin ausgesprochen, nicht verfaßt haben!

Im Laufe dieser Abhandlung werden wir Gelegenheit haben, diese Einwürfe als unbegründet und falsch zurückzuweisen; wir hoffen vielmehr einzusehen, daß, wenn die heilige Schrift auch nicht sagt:

> Eure Seele wird nach dem Tode mit Bewußtsein fortleben, oder dergl.

Aehnliches doch in klarer Weise von ihr vorgetragen wird. Ueber die U.-Lehre in den nachbiblischen Schriften und im Talmud, darüber herrscht nur eine Stimme; daß sie dort gelehrt werde. Voraus ist nur noch zu sagen, daß die Bibel das Dogma der Unsterblichkeit, deßhalb nicht ausspricht, weil „dem Volke der Gedanke der Unsterblichkeit ein so gewöhnlicher war, dem das Gegentheil so sehr außerhalb des ganzen Gedankenkreises lag, daß es höchst lächerlich gewesen wäre, es den Glauben an die U. erst lehren zu wollen,"[1]) und das Volk nahm damit eine unvergleichlich höhere Stufe ein, als wenn man ihm diese Wahrheit als Dogma hätte lehren und mit Beweisen im Bewußtsein hätte stützen und befestigen wollen. Erst als von unjüdischem Geist berührte Sekten die U. zu leugnen begannen, mußte

---

[1]) Hirsch: Genesis S. 391.

man anfangen sie zu lehren. Wird ja auch das Dasein Gottes im Pentateuche nicht gelehrt, sondern ohne Weiteres vorausgesetzt: בראשית ברא אלהים!

Wem der Gedanke der U. eignet, dürfte schwer zu errathen sein; „die Idee der U. kann nur aus einer dem Menschen verliehenen Anlage stammen — daraus, daß der Wandelbarkeit des Sichtbaren, der Nothwendigkeit in der Natur, der Relativität des Körperlichen gegenüber sich die Zeit überwindliche Macht, die Freiheit, die Unendlichkeit des inneren geistigen Lebens ihrer selbst bewußt wird."[1]) Die Gedanken, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit können im menschlichen Geiste verdunkelt, aber nicht verloren sein.

Schon das dualistische Prinzip von Körper und Geist und deren Verbindung im Menschen, das man durch die hl. Schrift hindurch ungemein leicht verfolgen kann, setzt durch sich selbst die Fortdauer des Geistes nach der Trennung vom Körper, so daß der Zweifel daran erst mit dem Zweifel am Geiste selbst entstehen könnte. Verhält es sich denn anders mit der biblischen Lehre von der unmittelbaren Verbindung Gottes mit dem Menschen, von der Offenbarung, so andererseits von der Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes implicite mit der Anschauung von einem nach dem Tode fortdauernden Geiste, da man ebensowenig das Verhältniß dieses Gottes zum Menschen, wie den Zweck seines Offenbarens, seines Gesetzgebens, noch worin die Ebenbildlichkeit bestehen könne, von einem auf das Erdenleben beschränkten Menschenleben begreifen könnte?

Wir sagen wohl nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß bei den meisten Interpreten eine gewisse Unbestimmtheit herrsche in Beziehung auf die U.-Lehre des a. T. Auf der einen Seite leugnet man sie stricte, auf der anderen Seite werden blos leise Anklänge entdeckt; daß die Hebräer die reine U.-Lehre gekannt, das negiren Alle; während die

---

[1]) Huber: Idee der Unsterblichkeit.

Kritik doch finden muß, daß das ganze biblische System sich auf dieser Idee aufbaut; es also nur Vorurtheil verräth, ihr — obawohl sie doch den größesten aller Gedanken ausspricht: Die Erkenntniß des wahren, lebendigen Gottes, und ihn in so scharfer Beleuchtung zeichnet, — die U.-Lehre besten Falles als leise Andeutung zuzugestehen. Drängt sich denn da nicht die Frage auf: wie war es möglich, daß im a. T., wo die Ziele der Menschheit so bestimmt fixirt werden durch den Mund der Propheten, daß hier eine so bedeutsam eingreifende Frage — die Fortdauer der menschlichen Seele — nicht als Glaubensdogma ausgesprochen wurde?!

Leben und Lehre durchdringen sich im Mosaismus so sehr, daß beide von einander getrennt, nicht verstanden werden. Der Pentateuch will nicht die Aufgabe lösen, eine Offenbarung zu sein von bis dahin noch unbekannten Wahrheiten, Heilswahrheiten, will es nicht mit dem Gebiete des Glaubens und Erkennens ausschließlich zu thun haben, keine systematische Darstellung sein; ein Gesetzbuch will er sein, dem nicht mit einem leicht hingesprochenen Credo des Glaubens, nicht mit einem flüchtigen Entzücken himmlischer Regung genügt wird, ein Gesetzbuch, das *vor Allem* die That fordert, die *innere* und *äußere* That fordert, die *innere* unausgesetzte Arbeit an dem eigenen Geiste und dem eigenen Gemüthe, beide zu einer immer mächtigeren Werkstatt der Wahrheit und einer nimmer welkenden Pflanzstätte der Sittlichkeit zu machen, und die *äußere* rastlose Arbeit an dem Ausbau der Erde und der Menschengesellschaft zu einem Reiche Gottes, in welchem das Recht und die Sittlichkeit, die Pflicht und die Liebe alle Verhältnisse gestaltend beherrschen. Ein Gesetzbuch das somit in vorderster Reihe nicht den Glaubenstempel, sondern das ganze Leben des Menschen mit allen und in allen Momenten zur Thätigkeit in Anspruch nimmt. Daß der Pentateuch den Menschen nur auf das Erdenleben hinweist,

ist gerade ein Vorzug, ein Beweis seiner Göttlichkeit, schon hier — nicht auf ferne, geheimnißvolle Zukunft hinzeigend, auf eine Zeit die Niemand kennt, von der Keiner Sicheres weiß, — verspricht er für treue Pflichterfüllung Segen oder — Fluch. Der Pentateuch, ja die ganze Bibel hat sich als erste und höchste Aufgabe gesetzt: die Menschen für den Menschheitsberuf zu erziehen, und dieses Ziel wird nicht aus dem Gesichtskreise verloren. Die Bibel will den Menschen läutern, bestimmen so zu leben, als ob hier der wahre Zweck schon zu erreichen sei. — Wir suchen vergebens nach einer geeigneten Stelle, in der die U.-Lehre hätte vorgetragen werden können. Die U.-Idee — wenn sie auch ausgesprochen sich vorfände — hat nicht die Kraft, den gemeinen Sünder vor der Sünde — und gegen sie will der biblische Geist wirken — zu schützen; der sinnliche Mensch läßt sich nur durch den unmittelbaren Eindruck des verführenden Gegenstandes bestimmen, und achtet nicht auf das, was aus fernster Zukunft ihm angedroht wird. Die Furcht vor dem Gotte, der „Herzen und Nieren prüft," dessen Auge alle Schritte und Wege überschaut, und mit dem Todespfeil das Werk des Sünders mit den Sünden zugleich zu vernichten vermag, — diese Furcht ist's eher, die zum Bedenken auffordert, und die Ausführung eines lasterhaften Planes verzögert, auch vereitelt, und — Gottesfurcht predigt der Pentateuch, die Bibel.

Daß die Aufgabe des Prophetismus dieselbe war, und wir auch da umsonst nach dem Dogma suchen, geht aus dem Charakter seiner Schriften hervor. Die Propheten als Volkslehrer haben nur auf die Wahrung und Befolgung dessen zu sehen, was im Pentateuche gegeben. Das Verhältniß der übrigen Theile der hl. Schrift zu diesem ist demnach das des Commentars zu seinem Texte. Die Lehre Mosis ist die ewige Wahrheit, um welche alle folgenden Propheten, wie die Planeten um die Sonne, sich bewegen um Licht und Wärme zu empfangen; sie ist das unfehlbare

Kriterium für alle übrigen Bücher der hl. Schrift und nicht umgekehrt.[1]) — Es galt den Propheten in ihren Strafreden hauptsächlich um die Fortdauer des israelitischen Volkes, nicht aber des einzelnen Individuums nach dem Tode. Es mußte gezeigt werden, daß, wenn es vom Heidenthum nicht lasse, seine Existenz in Frage gestellt sei, — und da drohten sie mit den verschiedensten irdischen Strafen. Das Wort des Propheten wollte aber auch die ewigen Grundgedanken des sittlichen und religiösen Lebens, den unsterblichen freien Geist der Lehre, dem Ueberwiegen sinnlicher, materieller Mächte gegenüber, geltend machen; der Beobachtung der religiösen Institutionen nach ihrem eigentlichen Sinne und in ihrer wahrhaften Bedeutung standen sie hilfreich zur Seite. Herolde Gottes, Verkünder seines Willens, Deuter der Gegenwart und Ausleger der Zukunft, waren sie das Wissen und Gewissen des Volkes. Warnend und unerbittlich die drohende Gefahr enthüllend waren sie es, die, wenn das Gefürchtete hereingebrochen, zu freudiger Hoffnung auf eine hellere Zukunft aufrichteten, und nach den schauerlichen, gewaltigen Schicksalsstimmen tönte ihr Mund freundliche, milde Klänge. — Wie sie nun die Gottesfurcht einzuprägen und wirksam zu machen suchten, so kennen sie auch, und zwar als weiteren Fortschritt, die Gottesliebe, die sie aus den fünf Büchern Mosis geschöpft, die Liebe, die den Menschen sein eigenes Ich vergessen läßt, und ihn zum thatenvollen Leben anspornt, und ihm das

---

[1]) cf. Talmud Megilla 2a. Sabb. 104a. Joma 80a. Temura 16a. אלה המצות שאין נביא רשאי להדש דבר מעתה וגו׳ לא פתחו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת. cf. Maimonides Mischna Commentar Sanh. Abschn. X. u. XI. und dessen More Neb. II, 35, dessen Jad Hachasaka: Hilchot Jesoda Hathora §. 8. שכל נביא שיעמוד ואמר משה רבינו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה וגו׳ לפיכך אם עמד .... הנביא ועשה אותות וגו׳ ובקש שהכהיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו וגו׳. cf. Albo: Jkkarim I, 18.

Freiheitsbewußtsein auf die Stirne drückt. Der Jude konnte nur leben und besitzen wollen, um der Ausübung seiner Pflichten, der Verwirklichung seiner Freiheit willen; er wünscht sich langes Leben, um destomehr Liebesthaten auszusäen. So bittet der Psalmist oft um Leben[1]) — „denn die Todten loben ja Gott nicht mehr" — d. h. nicht um des Selbstzweckes, sondern als Mittel zum Zweck, zur Verherrlichung Gottes. Das ist der Geist der durch die prophetischen Schriften weht, und haben sie, wenn auch hier die U.-Lehre als Dogma nicht aufgestellt ist, wohl keinen niedrigen Standpunkt und „die Lohnsucht und Furcht vor Strafe untergräbt wohl nicht jedes sittliche Gefühl!"

Daß wir aber in den Hagiographen die Lehre von der U. viel offenkundiger ausgedrückt sehen, als im Pentateuche und bei den Propheten, hat seinen Grund einfach darin, daß diese Schriften einen ganz anderen Zweck verfolgen, als die anderen. In ihnen tritt das fromme Gemüthsleben des Einzelnen (doch auch nicht als ein ganz für sich bestehendes) mehr in den Vordergrund. Hier ist das jüdische Volk als Ganzes, als Staat und Gesellschaft, um dessen Wohl und Wehe es sich bei den Propheten handelte, mehr oder weniger zurückgedrängt. Wir haben oft ausschließlich mit dem religiösen Verhalten des Individuums zu schaffen. Alle seine Verhältnisse werden in Betracht gezogen; sein Leben im Sinne Gottes, sein Verhalten zum Nebenmenschen, sein Mühen und Kämpfen, sein Glauben und Hoffen, sein Dank sowie seine Trauer, — alle Stimmungen und Lagen, die das religiöse Gemüth bewegen und durchzucken, die Tonleiter der Empfindungen von der tiefsten Niedergeschlagenheit bis zur aufjauchzenden Lust fanden ihren Ausdruck, und was der heilige Sänger in der Stunde der Weihe, als Erlebniß seines Innern, als individuelle

---

[1]) cf. Psalm 6, 6; 94, 17; 115, 16. 17. Jesaias 38, 18 u. o. B. Baruch 2, 7. J. Sirach 14, 25.

Erfahrung seiner Seele ausgesprochen, das war als vollgültiger Typus für das Glaubensleben der Gesammtheit gewonnen und ihm aufbewahrt; es sind diese Theile der hl. Schrift zwar von individuellen Charakter, doch nur eine subjektive Wiederspiegelung dessen, was in den Grundanschauungen von Gesetz und Propheten enthalten ist. Wohl ist es hier am Platze über die Zukunft häufigere Andeutungen zu finden. Zweifel treten auf, und Beruhigung wird gefunden. In den Psalmen, im Ijob und im Koheleth finden wir die unwiderleglichsten Beweise, daß die U.-Lehre in der biblischen Zeit dem israelitischen Volke seinem Leben und seiner Lehre nach angehörte. Hier, in den Hagiographen, war es, wo das Anschauen und Wissen eines höheren und jenseitigen Lebens, in welchem die Räthsel des diesseitigen gelöst, klar und bestimmt aus der Seele sowohl des kämpfenden, als des forschenden Menschen hervorgetreten.

Sagen wir es kurz, mit einem Worte: Weil das Leben der einzelnen Seele nur als integrirender Theil des Volkslebens gefaßt wird, darin liegt der Hauptgrund, daß die U.-Lehre in der Bibel nicht als Dogma formulirt erscheint.

Daraus ergibt sich, daß es den biblischen Schriften nicht zum Vorwurf gereichen kann, die U.-Lehre nicht in eine bestimmte Formel gebracht zu haben, daß es gar nicht ihre Aufgabe gewesen, sie deutlich auszusprechen, da das Volk sie gekannt hatte.

Um nun unsere Hauptaufgabe zu lösen, haben wir die aufgestellte Behauptung: daß der biblischen Anschauung die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vollkommen zu Grunde liegt, zu beweisen, den Andeutungen nachzugehen, in welchen wir sie ausgesprochen finden.[1]) Bei diesem Be-

---

[1]) Viele Citate sind dabei, als nichts beweisend, zurückzuweisen, dagegen werden wir manche neue beizubringen zu wagen versuchen.

streben ist zweierlei zu erfüllen, 1.) müssen die Stellen, die das Dogma lehren, vorgeführt und objektiv untersucht werden, ob nicht ein Vorurtheil uns dazu bestimmt, sie so zu fassen und 2.) muß gezeigt werden, daß die Interpreten, die zwar der Bibel die Lehre von der U. nicht abstreiten wollen, aber auch nicht zugeben können, daß sie die reine Anschauung gehabt, — nur zu einem Leben im Scheol (Schattenreich) sei man gekommen — vollkommen im Unrechte seien und endlich ist zur U.-Lehre in den nachbiblischen Schriften und Talmud überzugehen.

I.

Wenn von der U. der Seele die Rede sein soll, so tritt uns zunächst die Frage entgegen: Wie denkt die hl. Schrift von der Seele, was ist sie, woher stammt sie?

Die hl. Schrift erkennt den Menschen als das einzige Geschöpf, welches nach dem geistigen Ebenbilde Gottes,[1]) durch den Besitz einer göttlichen Seele[2]) höher steht als alle übrigen Geschöpfe. Aus diesem erhellt, daß die Seele von Gott stamme und daß sie immateriell sei. Der Hauch von Gott ויפח באפיו נשמת חיים macht ihn zum lebendigen Individuum. Darin liegt die Freiheit, Unsterblichkeit, die ganze Größe des Menschen.

Mit diesen Sätzen, — wir wollen noch nicht auf das Dogma schließen[3]) d. h. daraus für uns einen Beweis ziehen, obwohl damit die U. ausgesprochen, — haben wir den Boden gewonnen, auf dem wir weiter schreiten können;

---

1) 1 Mos. 1, 26. 27.
2) ibid. 2, 7.
3) Wir erinnern an die obenangeführte Stelle von Hegel.

denn damit ist dargethan, daß die Bibel eine würdige, ja die höchste Stufe der Anschauung von der menschlichen Seele erglommen hat, die bis auf diesen Tag erreicht worden.

Schon über die erste Stelle, die auf unseren Gegenstand sich beziehen soll, finden sich verschiedene Ansichten und Consequenzen. 1 Mos. 5, 24 heißt es:

„Chanoch wandelte mit Gott, da war er nicht mehr,
„denn Gott hatte ihn hinweggenommen."

Mit dieser Stelle wurde die Geschichte mit Elias[1]) in Verbindung gebracht. Man will aus beiden Erzählungen den Schluß ziehen,[2]) daß die Lehre von der U. der Seele nicht bekannt gewesen sei; denn die Erzählung dieses räthselhaften Hinwegnehmens zeuge gerade für die völlige Unbekanntschaft dieser Lehre; wäre der Glaube an die U. gang und gebe gewesen, — und hier sei blos eine Ahnung davon — so müßte das nicht so auffallend gewesen sein.

Angenommen diese Auffassung sei richtig, so kann sie doch nur dafür einen Einwand abgeben, daß der Glaube an die U. nicht allgemein verbreitet gewesen, in dem Falle, daß die hl. Schrift nur diesen Beweis dafür aufzustellen wüßte. Da sie aber, wie aus der Folge hervorgehen wird, viele Stellen als Beweise aufführen kann, so wird obiges Argument nur noch ein neuer Beweis für unsere Behauptung werden. Doch bevor wir über die Stelle entscheiden, noch eine andere Ansicht.

Es stünde hier außer Zweifel,[3]) daß ואיננו כי-לקח אותו אלהים „eine Hinwegnahme zu einem anderen, Gott nahen Leben bezeichnet; also daß er in das Jenseits zur ewigen Fortdauer eingegangen sei." Allein auch hiermit können wir uns nicht einverstanden erklären. Wir können nur

---

[1]) 2 Könige 2, 11.
[2]) u. A. Bretschneider: Handb. von Dogmengeschichte.
[3]) Philipsohn: Bibelwerk zur Stelle.

einen „frühen Tod", einen Tod vor der Zeit darin erblicken.[1]) Schon die Rabbinen[2]) deuten dies an und eifern gegen die Auffassung einer Himmelfahrt Chanoch's, und verweisen diejenigen, welche aus כי לקח אתו אלהים vindiziren wollen, daß Chanoch nicht gestorben sei, weil es ja ähnlich von Elias heiße[3]) לוקח את אדוניך, auf Ezech. 24, 16;[4]) „Siehe, ich nehme (לקח) dir die Lust deiner Augen," wo eben mit dem Verbum לקח das Sterben der Gattin des Propheten angekündigt wird. Für unsere Erklärung spricht ferner das Targum, das übersetzt כי לקח: „denn Gott hatte ihn getödtet."[5])

Diese Stelle[6]) beweist also gar Nichts.

1. Mos. 15, 15 heißt es von Abraham: „Du aber wirst zu deinen Vätern in Frieden kommen, wirst in gutem hohen

---

1) איננו — ist nicht da — ist todt; und wird ähnlich gebraucht vom Verschwinden durch den Tod. Ps. 39, 14; 103, 16 und bestätigt durch 1 Mos. 42, 36.

2) Midrasch Rabba Bereschit 25, המינים שאלו לרבי אבהו אמרו לו אין אנו מציאין מיתה לחנוך, א"ל למה אמרו לו נאמרה כאן לקיחה ונאמר להלן כי היום ה׳ לקח את אדוניך מעל ראשך, אמר להם אם ללקיחה אתם דורשים נאמר כאן לקיחה ונאמר להלן לקיחה הנני לקח ממך את מהמד עיניך א"ר תנחומה יפה השיבן רבי אבהו וגו׳.

3) 2 Könige 2, 3.

4) cf. Ps. 73, 24.

5) Onk. übersetzt: ארי אמית יתיה ד׳

6) Ebenso wenig ist im 2 Kön. 2, 11 ein Für oder Wider zu finden. Dort wird von der wunderbaren Entfernung E. gesprochen und gehört einfach in das Gebiet der Wunder.

Von einem Entrückt werden zu Gott, spricht Joseph. Alterth. 1. 3, 4. *ἀνεχώρησε πρὸς τὸ θεῖον, ὅθεν οὐδὲ τελευτὴν ἀυτοῦ ἀνεγεγράφασι.* Dies drückt auch die Uebersetzung des LXX. aus, entsprechend den Worten Sirachs (44, 16). LXX. *καὶ οὐχ ἑυρίσκετο ὅτι μετέθηκεν ὀυτόν ὁ θεός.* Sirach: *καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς.*

Auch Philo stellt Ch. immer als Geliebten und Auserwählten von der Erde zu den Höhen der Tugend des göttlichen Entrückten dar. Dieser Auffassung folgt auch der Syrer Efrem (cf. Lengerke, de Ephr. Syri arte hermeneutica. S. 26.)

Alter begraben werden.“ Der Ausdruck תבוא אל אבתיך: „zu den Vätern kommen“ steht hier völlig getrennt und unterschieden von dem תקבר „begraben werden.“ Aus dem Zusammenhange der ganzen Erzählung geht hervor, daß Abraham fern von seinen Verwandten, im fremden Lande sein Grab finden sollte. Damit wäre dem Einwande, daß תבוא אל אבתיך dasselbe sage was תקבר, entgegengetreten, und vielmehr gezeigt, daß „zu den Vätern kommen“ und wie es Gen. 25, 8 heißt: ויאסף אל עמיו „zu den Ahnen versammelt werden,“ wo es mit וימת im Gegensatze steht, nicht als das Begraben des Leichnams aufzufassen sei, sondern das Gesellen des unsterblichen Geistes zu den Geistern seiner Ahnen bedeute. Der volksthümliche Ausdruck[1]) bezeugt daher, daß von dem Abscheiden der Seele von der Erde die Rede sei und somit der Glaube an die U. der Seele nach dem Tode allgemein und fest bereits im Volke wurzelte.

אסף vom geistigen „versammelt werden,“ wie wir es auffaßten, erhält durch Ps. 104, 29: תסף רוחם „Du ziehst ein ihren Geist“ einiges Licht und wird durch 1. Sam. 28, 19, zur Evidenz geführt. Hier lebt der Geist Samuels im Besitze seines vollen Bewußtseins, und indem er dem Saul und dessen Söhnen den Tod vorhersagt, bedient er sich des Ausdrucks: „Morgen bist du und deine Söhne bei mir.“ Hier ist also bestimmt von einer Vereinigung „jenseits des Grabes“ die Rede. Darf man da noch im Zweifel sein, was man sich unter נאסף אל עמיו dachte?

Einen weiteren Beweis gibt uns die Handlungsweise des Patriarchen Abraham. Dem höheren Rufe Folge

---

[1]) Mendelssohn z. St.: והנה המתבונן . . . ידע וישכיל שהיתה נצחית הנפש והשארתה אחר המות דבר ידוע ומפורסם באומה, לא יסתפק בה אדם, ולכן הורגלו על דעת הזאת שהמת נאסף אל אבותיו, והיתה המליצה גלויה ומבוארת מעצמה.

Aehnliches ibid. 35, 29; 49, 29. 33; Num. 20, 24; Deuter. 32, 50; Richter 2, 10.

leistend, verläßt er sein Vaterland, obwohl er als Fremdling in unbekannten Ländern zu wandeln hatte; um Frieden zu erhalten, ließ er dem Lot die Wahl des Weidelandes, obwohl er auf dieselbe ein größeres Anrecht hatte. Der Freundschaft wegen wagte er sich mit kleiner Mannschaft gegen vier Hordenführer; der Gerechtigkeit wegen gab er die Hagar, als sie mit dem so lange und so heiß ersehnten Erben schwanger ging, seinem unfruchtbaren Weibe Preis; seine Menschenliebe ließ ihn, als ihm das Schicksal Sodoms geoffenbart wurde, die ergreifende Fürbitte an Gott richten, ja seine Gottergebenheit läßt ihn keinen Anstand nehmen, Alles, was er auf Erden „sein" und sein Liebstes nannte, den ihm nach so langem Hoffen gewordenen Sohn mit eigener Hand dem Tode zuzuführen (Gen. 22, 1—20), seinem Schöpfer nicht entgegenhaltend, daß doch dadurch die Verheißung (Gen. 18, 18): „daß er zu einem großen, mächtigen Volke werden solle," zu Nichte würde? Warum warf Abr. diese doch so natürliche Frage nicht auf?

Wenn A. dem B. ein Opfer bringt, so muß nothwendig angenommen werden, daß A. durch dasselbe entweder etwas Schlimmeres abzuwenden, oder etwas Besseres herbeizuführen gedenkt, oder, mit einem Worte, daß B. dieses Opfers werth sei. Wenn nun Abraham seinen Sohn Gott zum Opfer bringt, so konnte es nur aus den beiden angegebenen Gründen geschehen. Daß aber ein Lohn für ihn in diesem Leben nicht möglich war, erhellt aus Cap. 15, wo er vor Gott klagt, daß ihm nichts in dieser Welt fromme, wenn er ohne Kinder bliebe, womit er alle Verheißungen Gottes zurückweist. Wenn er nun dennoch das Wohlgefallen Gottes so hoch stellt, daß er sein Kind zum Opfer bringt, so müßte ihm nothwendig ein „Jenseits" als Ort der Belohnung oder Bestrafung vorschweben, oder eine höhere geistige Welt, welche ihm so wichtig erschien, daß

er sie dem vergänglichen irdischen Leben vorzog. Dies ist nun unstreitig der schlagendste Beweis dafür, daß Abraham, — wie die Bibel, — von der Idee eines zukünftigen oder geistigen Lebens beseelt sein mußte. Ist dies zugegeben, war die Ueberzeugung von dem Geistigen und das Bewußtsein von der Unsterblichkeit der Seele so fest begründet, da durfte Isaak nicht mehr Anstand nehmen, das zeitliche Erdenleben, für das ewige mit seiner unendlichen Seligkeit, hinzugeben; dann war ja auch Abrahams Trennung von dem geliebten Sohne eine schnell vorübergehende und von der Hoffnung des baldigen seligsten Wiedersehens erhellt. Da aber Gott diese Trennung auf verschiedene Weise herbeiführen konnte, so wird er die Hinopferung durch Abraham selbst nur deßwegen gewählt haben, weil sie ihm am untrüglichsten Abrahams Sinn darlegen sollte; denn nur der freie Entschluß des Vaters, sich von seinem geliebten Sohne zu trennen, konnte Gott wohlgefallen, weil er nur dann, die Folge seines klaren Bewußtseins von einem baldigen Wiedersehen, von der Unsterblichkeit seiner Seele überzeugt sein konnte. Deßhalb läßt es auch Gott beim bloßen Willen Abrahams bewenden, nachdem er seinen unerschütterlichen Glauben erkannt.

Blättern wir in der Genesis ein Bischen weiter, so treffen wir einen Vers, der mit zu den Beweisstellen gehören soll, daß die Hebräer wohl eine Vorstellung von der Fortdauer der Seele gehabt, aber keine vollkommene, eine Vorstellung, die sie mit den alten Völkern überhaupt in eine gleiche Linie stellt. Wie der Grieche u. s. f. an den Hades geglaubt, so der Hebräer an eine finstere Unterwelt: שאול. Im Scheol führen, so bewies man, die Abgeschiedenen ein zweites Leben und Scheinexistenz. Ja man strebte sorgfältig darnach, dieser Vorstellung einen positiven Halt zu geben, dadurch daß man diesen Scheol beschrieb, und in einer Weise, die bis in das kleinste Detail ging;

die Quelle zu solchen Schilderungen blieb und bleibt immer nur die Phantasie.[1])

Wir führen an diesem Orte alle Stellen, die hierauf bezogen worden, nach einander vor, und suchen sie objectiv zu fassen, woraus wir dann die Resultate folgern können, ob die Stellen für oder gegen die ausgesprochene Ansicht zeugen.

Der Patriarch Jakob ist in voller Trauer ob seines verlorenen Joseph; unzugänglich dem Troste, dem ihm seine Kinder zu spenden versuchen, spricht er: Genesis 37, 35. „denn ich werde zu meinem Sohne traurig in den Scheol „hinabsteigen."

Hier wäre also kurz und bündig der Hades ausgesprochen! Untersuchen wir. Was bedeutet denn שאול? Wir begegnen da vielen Erklärungen; fast jeder Interpret stellt seine eigene auf.[2]) Wir folgen der Erklärung Reds-

---

[1]) cf. Stäudlin: Beiträge zur Philosophie und Gesch. der Relig. II. Bd. S. 255. — Bretschneider: Handbuch der Dogm. S. 388. — Schmidt: Bibl. für Kritik und Exeg. Bd. II. B. III. S. 520 ff. — Scheid in seiner Abhdlg. über das Lied des Hiskia beschrieb den Scheol so: Amplissima regio, ad ultimos maris terminos, infra horizontem, quem vocamus, altissima depressa, terram omnem, immensa sua capacitate ab imis partibus comprehendens, cujus extremis oris ac velut laquearibus impositi montes ac maria omnia ceu firmissimo fundamento et basi sua initantur; tractus caeteroquin horrida obsiti caligine; gurgites profundissimi, immanes . . . etc.

[2]) Gesenius leitet es ab von שאל verlangen, und daher „Todtenreich", weil es Prov. 30, 15. mit הב „gieb her" vorkomme. Die Stelle heißt aber nur: Zwei Töchter hat Aluka (Blutigel), Hab-Hab ist ihr Name. Wo gibt es da ein Grund zur Annahme eines Todtenreichs? daß הב הב vielleicht darauf deute, will Kämpf (Or. Lit. 42) aus Plut. De Isid. et Osir c. 29. erklären. — Allein, daß הב und שאול nicht gleich sind, zeigt sich in Prov. 30, 16. wo הב und שאול nacheinander als Personifikation des „Grabes" vorkommen. — Schuhmann leitet es von שאל fragen = der unbekannte Ort. — E. Mayer: Proph. Joel S. 158. von צול=שול etwas Herabhängendes, also Tiefe, das Unterirdische. — Saalschütz: in Ilgens Zeitschrift, Bd. VII. Heft 4. von שלא stille, ruhig sein = Friedhof. — u. A.

lob[1]) שאול von שעל-שאל graben, also die Grube[2]), das Grab, die Grabhöhle.

In der citirten Stelle ist durch diese Auffassnug des „Scheol“ keine Andeutung von einem Schattenreiche zu finden. Warum hätte sich auch Jakob der Trauer hingeben sollen, da er ja in jedem Falle an eine Wiedervereinigung hätte denken müssen? Wir hätten ihn, statt bei Klage und Ausbruch des Schmerzes vielmehr mit Hoffnung erfüllt zu sehen erwartet. Die Stelle lautet also: „Denn ich werde wegen meines Sohnes[3]) trauernd in das Grab steigen,“[4]) d. h. ohne Freude sterben. Hier dürfte wohl bestimmt ausgesprochen worden, daß so wenig eine Rede sei vom Paradiese, ebensowenig an eine Hölle oder dergl. zu denken sei; und fällt diese Stelle somit total weg. — Nicht mehr und nicht weniger beweist Num. 16, 13.

Als Korach sich empört, und ihm und seiner Rotte Vernichtung bevorstand, erging auf das Gebet Mosis hin an Letzteren der Befehl, daß man von den Sündern weichen solle, Gott werde, um sie zu strafen, „ein Neues schaffen,“ dadurch daß die Erde ihren Mund aufthue und sie und alles Ihrige verschlinge: „daß sie lebendig sinken in die Gruft“ (שאולה).

---

1) Ilgens Zeitschr. für hist. Theol. Bd. VIII. Heft 2.

2) Auch der Talmud nimmt שאול in der Bedeutung: „Grube, Grab.“ cf. Erubin 63a. אמר רבי לוי כל דמותיב מלה קמיה רביה אזיל לשאול בלא ולד wo auch Raschi שאול als „Grab“ erklärt. Pesachim 87b. לא הקב"ה לבבל אלא מפני כשעמוקה כשאול: wo שאול ganz klar „Grube“ bedeutet. — Sanhedr. 92a Ende, wird ganz deutlich, das in Prov, 30, 16. vorkommende שאול auf das Grab bezogen: שאול שמכניסין אותו בקולות וגו׳: ja Raschi fügt z. St. noch erläuternd “קבר„ hinzu.

3) כי ארד אל בני אבל שאולה; אל = אל wie schon Onk. übersetzt: אל ברי und Raschi erklärt, wobei er auf zwei ähnliche Stellen verweist. 1 Sam. 4, 19. 21. und 2 Sam. 21, 1.

4) Aehnl.: Genesis 44, 29. 31.

Diese Worte geben nur den ungewöhnlichen Tod an, und soll die ganze Scene den strafenden Untergang einer selbstsüchtigen rebellischen Horde lebendig und sichtbar darstellen.[1]) Es tritt uns hier das Verhältniß und der Zustand der Sterbenden und nicht der Verstorbenen entgegen,[2]) es handelt sich hier nur von der Art des Todes und keineswegs von Etwas, was auf ihr Schicksal nach dem Tode Bezug hätte. Ebenso wenig kann: Deutr. 32, 22 sich auf ein Schattenreich beziehen. „Denn Feuer ist aufgelodert in meinem Zorne, und es flammt bis in die unterste Tiefe.“ (עד שאול תחתית)[3]) Die prophetische Rede stellt hier das künftige Strafgericht als schon begonnen dar und schildert den Zorn des göttlichen Richters in einem Bilde.

Wir haben bis jetzt vergeblich nach einem Schattenreiche geforscht, im Gegentheil, es ist uns nur eine reine Anschauung entgegengetreten. Wie allgemein verbreitet der Glaube an die U. der Seele war, ist aber auch deutlich aus dem Verbote der Nekromantie zu ersehen. Dieses Verbot will dem aus dem Glauben an die U. sich leicht zu entwickelnden Aberglauben, die abgeschiedenen Seelen — an ein Todtenreich ist hier nicht zu denken — durch Zauberkünste wieder mit dem Körper vereinigen und die Zukunft erfahren zu können, entgegen wirken.[4]) Nekro-

---

[1]) Aehnl. Flügge: Gesch. rc. Bd. I. S. 168 ff.

[2]) Damit findet Dr. Coßmann's (Or. Lit. 41) Schattenreich seine Widerlegung; ebenso Brecher: die U.-Lehre rc. S. 15, 16 ff.

[3]) Das Beiwort תחתית zeigt deutlich das Räumliche an. cf.: Grabestiefe: Gen. 37, 35. 42, 38. 44, 29. 31. 1 Sam. 2, 6. 1 Kön. 2, 6. 9. Hiob 7, 9. 17, 13. 14. 16. 24, 19. Psalm 6, 6. 89, 49. 141, 7. 30, 4. Spr. 1, 12. 5, 5. Pred. 9, 10. Hohelied 8, 6. — שאול bildlich, in poet. Auffassung des Trauerraumes = Grab. — Jes. 28, 15. Hos. 3, 14. Amos 9, 2. Jona 2, 3. (eine Abgeschlossenheit im Bauche des Fisches in der Tiefe des Wassers.) Ps. 55, 16. 18, 6. 116, 3. Spr. 9, 18. Hiob 14, 13. Analog dem שאול sind die Ausdrücke דומה (Ps. 115, 17) ארץ נשיה (Ps. 88, 13).

[4]) Deutr. 18, 11. Lev. 19, 31. 20, 6. — Maimonides bemerkt

mantie wird daher als Gräuel dargestellt,[1]) als eine Handlung, die des Menschen unwürdig. Wie verbreitet die Anwendung dieser Kunst gewesen, beweiset die Geschichte mit Saul (1 Sam. 28), daß er Samuel beschwören ließ; ferner wird (2 Kön. 21, 16; 2 Chr. 33, 6) vom König Manasse erzählt, er habe Todtenbeschörer bestellt, und des Jesaias Ermahnung (8, 19) davon abzulassen. — Mag man die Begebenheit[2]) mit Saul zu Endor auffassen, wie man will, so geht doch unzweideutig daraus hervor, daß das Volk an die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem irdischen Tode glaubte.[3])

Die Kritik ist aber, bei den bereits erwähnten Stellen zur Begründung eines Hades bei den Hebräern, nicht stehen geblieben; ja glaubte in anderen Unterstützungspunkte für die Behauptung gefunden zu haben.

In den prophetisch-poetischen Büchern werden öfters Bilder gebraucht, die einerseits die Anschauung der Hebräer denen der alten Völker gleichstelle, andererseits das Schattenreich mit seinen Einwohnern beschreiben sollen.

Versuchen auch wir hier zur Förderung der Wahrheit — denn nur sie kann Zweck der Wissenschaft sein — eine unbefangene Untersuchung anzustellen.

Jesaias[4]) verkündet den Tod des Königs von Babel und fährt in der Apostrophe an diesen fort:[5]) „Der Scheol

---

über dieses Verbot: אלו היו בדברים הללו ממש לא היתה התורה אסרתן, שאין ההפץ לדעת האבות נתעב מצד עצמו; אבל בעבור שהבל המה ואין בם מואיל, הם מפסידי הנפש ומביאות אותה אל דעות ואמונות בדויות בדרכי השגחה העליונה ומקרבות אותה אל ע״א, ואין ראוי לעם קדוש מחזיקי דת האמת לתת לב בדברי, דפי. וכו׳.

1) cf. Jes. 41, 24.

2) Flügge: Geschichte ꝛc. Bd. I. S. 132. will hier finden, daß die abgeschiedenen Seelen unter der Erde weilen! Den Beweis hat er aber nicht geliefert!

3) cf. Kusari des Jehuda Halevy I., 115.

4) Jes. Cap. 14.

5) ibid. V. 9—12.

bebt deiner Ankunft schon entgegen, erweckt die Refaim,[1]) alle Gewaltigen der Erde läßt er aufstehen, von ihren Thronen alle Könige der Völker. Sie alle heben an, und sprechen zu dir: auch du bist siech geworden, wie wir, bist uns gleich geworden? In Scheol hinabgesunken ist dein Stolz, deiner Harfen Rauschen, unter Dir gebettet ist Gewürm und deine Decken sind Maden . . . . Ja[2]) du sinkst in den Scheol hinab, auf des Grabes Boden!"

Der hier mehrmals wiederkehrende Ausdruck שאול wurde als das „Reich der Todten" erklärt und als dessen Bewohner die רפאים[3]) „die Schatten" verstanden; und damit wäre der Hades fertig!

Angenommen nun, diese Erklärung wäre richtig, so könnte doch nur von der Wohnstätte der verstorbenen Sünder die Rede sein. Denn wie wäre es sonst für den stolzen Babylonier eine Schmach, daß ihm dasselbe Schicksal beschieden sei, wie allen Menschen? Des Propheten Wort könnte nur an Kraft gewinnen, wenn er der Stätte der Seligkeit einen Ort der Strafe entgegensetzt. — Man darf hier aber nicht vergessen, daß gerade Babel, Egypten und Assyrien die Heimath „dieses" dogmatischen Jenseits ist, an welche der Prophet sich wendet, daß also der Redner mit den Zuhörern in der ihnen wohlbekannten Sprache redet.[4]) Der babylonische Tyrann wähnte — nach seiner heidnische Denkweise — ein Gott zu werden, da mußte er gleich allen Tyrannen hinab in die Wohnung derselben fahren. Sollte diese Schilderung dem Glauben an die U. den Hebräern einen Eintrag thun? — Wir versuchen aber

---

[1]) רפאים von רפא=רפה kraftlos sein; poet. die Kraftlosen, Todten. cf. auch Ps. 88, 11. = die Todten und oft.

[2]) ibid. v. 15.

[3]) Auch Formstecher (u. A.): in Geigers Zeitschr. Bd. IV. S. 237 erklärt: die unmächtigen Schatten; ebenso G. Brecher a. o. O.

[4]) cf. Rhode: Ilgens Zeitschr. Bd. X. 4 Heft. cf. auch Engelbert a. a. O. S. 78.

noch einen Schritt weiter zu gehen, und fassen die ganze Sache so auf: Die angeführte Stelle steht mit dem Glauben an die U. der Seele in gar keiner Verbindung. Wir meinen, daß des Propheten Weissagung nicht über das Grab hinausgehen will. Zu dieser Annahme führen uns Ausdrücke, die durchaus nicht auf das fragliche Todtenreich zu passen scheinen. Vers 8 hören wir die Cypressen und Cedern zu dem Tyrannen sprechen: „Seitdem du liegst, steigt der Holzfäller nicht herauf über uns;" wo unter „du liegst" (שכבת) das Liegen im Grabe zu denken ist. — Ebenso deutet Vers 11 deutlich darauf hin: „unter dir gebettet ist Gewürm und deine Decken sind Maden!" Gewiß kann das nicht auf das Schattenreich bezogen werden. Entscheidend für diese Erklärung dürfte endlich V. 19 sein, wo „des Grabes" Erwähnung geschieht. Der Einwand endlich, daß der König ja zu Lebenden kommt, die ihn anreden, findet dadurch seine Erledigung, daß der Prophet ja auch die Bäume sprechen läßt, und doch wird Niemand diesem Wirklichkeit zuschreiben wollen.[1]) Das sind Bilder wie sie bei den Propheten sich häufig finden, und von einer Allegorie aus, die sich nicht auf Religion bezieht, wird wohl Keiner auf den Glauben schließen dürfen. An diese Stelle reiht sich unmittelbar ein Psalm,[2]) der wohl noch weiter geht, und deßhalb folgt er hier schon.

Nachdem der Dichter mit wenigen Strichen das eitle Streben der sinnlichen Menschen, die Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Reichthums meisterhaft geschildert, geht er auf ihr hoffnungsloses Ende und den trostlosen Zustand jenseits des Grabes über und spricht; Vers 15. „Wie Schafe fahren sie zur Gruft, der Tod weidet sie; und es herrschen über sie die Redlichen an jenem Morgen — ihr

---

[1]) cf. Kämpf a. a. O.

[2]) Psalm 49, 15 ff.

Körper aber — fällt der Verwesung in dem Grabe anheim, weil dies nun seine Wohnung ist."[1])

Diese Stelle fand die verschiedenartigste Erklärung. Schon Herder[2]) wünscht dem מזבול לו eine glückliche Erklärung; da er mit Grund an der seinigen zweifelt. De Wette[3]) „(ob der Wohnung die ihnen geworden) bezieht es auf die Unterwelt; Hitzig[4]) fast nicht anders und nimmt zu einer Accentuationsrevision ohne Grund seine Zuflucht und verbindet שאול mit מזבול und übersetzt: „Die Unterwelt ist Wohnung für sie." Mendelsohn erkannte richtig, daß hier von dem Siege der Tugend über das Laster jenseits des Grabes die Rede ist. Nur bei der Erklärung des Wortes „וצורם" (ihr Körper aber) scheint er fehl gegangen zu sein; er will וצורם auf die Seele beziehen und als Subjekt zu לבלות שאול nehmen,[4]) das aber ergänzendes Objekt sei und „מ" in מזבל habe comparativen Charakter — eine Auffassung, die zweifelhaft, da das Verbum צור[5]) dem unser Nomen צורה angehört, überall wo es in der Bedeutung „bilden" vorkommt, nur in plastischer Beziehung gebraucht wird. Der Sinn der Stelle ist einfach der: Menschen, die während ihres Erdenlebens nur eiteln Lüsten ergeben sind,

---

1) Saalschütz: a. a. O. übersetzt: „Auch ihr Leib verwest in der Gruft, sie sind an keinem Orte mehr."

2) Geist der hebr. Poesie Th. I. S. 206.

3) Ps. Comment. S. 353 und Uebers. S. 65.

4) Die Psalmen S. 273 (Leipzig 1863), er liest מזבול.

5) Aehnlich auch Hitzig, der dann לבלות liest.

6) cf. Psalm 139, 5. אחור וקדם צרתני; LXX. *ἐπλασάς με*; Vulg. formasti me. — Ueberflüssig ist es, wie manche Interpreten thun, das arab. צורה herbeizubringen, da צורה ja Ezech. 43, 11. in plastischer Beziehung „צורת הבית" vorkommt. Viel später, erst im Talmud, findet es sich in psychischer Bedeutung. cf. Moed-Katan 9a. אמר ליה [רבי שמעון בן יוחי] לברי בני אדם הללו אנשים של „צורה" הם זיל גביהן דליברכוך וכו' „Das sind geistvolle Männer."

cf. auch J. W. Schröderi, Syntagma ober. ad quaed. loca Ps. p. XXVII.

werden, wenn dieses vollbracht, gleich stumpfsinnigen Schafen in das Jenseit getrieben, wo sie vom Wahren das Falsche unterscheiden lernen, und erkennen, daß sie zu ihrem Nachtheile das Rechte verhöhnt. Nun wendet sich der Sänger wiederholt zum Körper, dessen Pflege ihr einziges Ziel war, der aber nach dem Tode in das Grab sinkt, wo Auflösung seiner harrt. Der Psalmist geht noch weiter. Er stellt dem Sünder noch das herrliche, selige Loos der Mäßigen, der Frommen gegenüber in den Worten: V. 16. „Doch meine Seele wird Gott aus dem Grabe (Vernichtung שאול) erlösen; denn mich wird er aufnehmen.“ Wo ist hier eine Spur von einem Todtenreiche? Im Gegentheil; es tritt uns in bestimmtester Weise der Beweis entgegen, daß den Hebräern der Glaube an die U. der Seele bekannt gewesen.[1])

Eine weitere Stütze glauben „die Lehrer des Schattenreiches“ in dem Liede des Königs Hiskia[2]) zu finden. Lesen wir die bezügliche Stelle: V. 10. „Ich dachte, in der Ruhe[3]) meiner Tage, werde ich eingehen in die Pforten des Scheol; ich bin beraubt des Restes meiner Jahre.“ Hieraus wird der Schluß gezogen, daß Hiskia nur von einer Fortdauer der Seele in einem Schattenreiche gewußt habe, also von der U. der Seele in höherem Sinne, von einer fortdauernden, geistigen Existenz der Seele, einer Rückkehr zu Gott, zu dem Urquell aus dem sie entsprungen mit Beibehaltung ihrer Persönlichkeit keine Ahnung gehagt hätte. Allein diese Auffassung leidet ebenfalls an dem Fehler, dem wir schon mehrmals begegnet sind; die Vor-

---

1) cf. Ps. 42, 3.

2) Jes. 38, 10 ff.

3) Zu דמי cf. Jes. 62, 6. 7. und Psalm 83, 2. ein unnöthiger Zwang ist es mit Vulgata „in der Hälfte“ zu übersetzen; und zur Rechtfertigung auf Ps. 102, 25. hinzuweisen. Der Sinn ist: Da er nun in Ruhe leben und regieren könne. — cf. Gesenius Jes. Bd. II. S. 988.

aussetzung ist eine unrichtige, daß שאול „Schattenreich" bedeute, eine Annahme, die auch hier unstatthaft; da aus dem Lied hervorgeht, daß der königliche Sänger weniger deu Ort, wo er hingehe, als vielmehr den,[1]) welchen er verlassen sollte, im Auge hatte. Hiskias ganzes Gebet ist, nur nicht von der Erde scheiden zu müssen; alle guten Entschlüsse, von denen sein Herz erfüllt ist, müßten ja unausgeführt bleiben, wenn er aus dem Leben schiede! Wer wollte es ihm nun übel nehmen, wenn er sich mit aller Macht und Liebe an das Leben anklammert. Oder darf, kann man ob dieser Liebe zum Leben[2]) die Consequenz ziehen, daß sein Glaube an die U. kein reiner höherer war? Aus Vers 16. 18. 19. geht nun hervor, daß er nur vom Körper spricht, den zu erhalten er bittet, von der Seele — ist gar nicht gesprochen. Auf ähnliche Stellen haben wir in unserer Einleitung schon hingewiesen. Wie hier Vers 18. „denn nicht dankt dir die Gruft, preist dich der Tod," hören wir den Psalmisten oft: „Denn im Tode denkt man deiner nicht, kann man in der Gruft dir danken?[3])
Da der Körper nach dem Scheiden der Seele ohne alle

---

[1]) Vers 11. לא אראה יה יה בארץ החיים „nicht soll ich mehr schauen den Ewigen, den Ewigen im Lande des Lebens." Daß das „Land des Lebens" diesseit des Grabes ist, ist aus der paralellen zweiten Vershälfte deutlich: לא אביט אדם עוד עם יושבי חדל „nicht soll ich ferner einen Menschen schauen bei den Bewohnern der Vergänglichkeit. — Gesen. muß, um zur Annahme einer Unterwelt zu gelangen, eine Transposition חדל in חלד vornehmen.

[2]) Daß das Motiv Hiskia's: „ihn am Leben zu erhalten, um Gott zu preisen" i. e. ein gottgefälliges Leben zu führen, ihm nicht zum Vorwurf gereicht: zeigt Aboth IV, 21: התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין. Kidduschin I, 10. כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו וכו'. Cholin XII, 5: ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסור אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים וכו'. Aboda-sura 2a.: א"ר יהושע כל המצות שישראל עושין בעוה"ז באות ומעידות להם לע"הב וגו'.

[3]) Ps. 6, 6. 30, 10. 88, 11 ff. 115, 17.

Empfindung und ohne alle Thätigkeit ist, so erscheint der Wunsch um Verlängerung des zeitlichen Lebens gerechtfertigt;[1]) mit dem Schattenreich hat Hiskias Bitte um Leben nichts zu thun, und ist es auch gar nicht abzusehen, wie derjenige, der ein „gottgefälliges“ Leben zu führen wünscht, die U. leugnen sollte!

Sollten wir vielleicht in den bereits erörterten Stellen die Idee des Schattenreiches als unrichtig nachgewiesen haben, so haben wir doch noch ganz gewichtige der Prüfung zu unterziehen, die um so genauer zu untersuchen sind, als sie sich in einem Theile der hl. Schrift befinden, der sich durch Sprache, Inhalt und Lehren einer sehr bedeutenden Beachtung zu erfreuen hatte und namentlich wegen der darin enthaltenen Philosophie wichtig und für unseren Gegenstand von Bedeutung ist; es ist das Buch — Ijob.

Prüfen wir nun die wichtigsten Stellen.

Cap. 14, 10—12 heißt es:[2]) „Doch stirbt der Mann, so liegt er hingestreckt; verscheidet der Mensch — wo ist er? Es verschwindet das Wasser aus dem Meere, und der Strom versiegt und vertrocknet: und so legt sich der Mensch und steht nicht wieder auf; bis der Himmel nicht mehr ist,[3]) erwachen sie nicht, und werden nicht geweckt aus ihrem Schlafe.“

Wer kann auch nur zu rechtfertigen versuchen wollen, daß die U. hier nicht geleugnet werde? Kann man deut-

---

1) cf. Jehuda Halevy's, Cusari I, 106: אבל אם היה ביכלתו לאחרם אלף שנים וישאר במסורת החיים ובעול העולם ועצבונו היה בוחר בזה.

2) cf. Eichhorn, bibl. Exeg. S. 170 ff. — Flügge, Bd. I, Seite 127 ff. und Kämpf a. a. O.

3) cf. Ps. 89, 30. — Mit Recht sagt Umbreit: „Nur durch Subtilität kann man gegen V. 10. und allen Zusammenhang der ganzen Stelle den klaren Sinn dieser Worte so verschieben, als sei durch dieselbe auf die künftige Auferstehung hingedeutet, welche mit der Zertrümmerung des Weltalls beginne.“

licher sprechen, als es Ijob thut: „stirbt der Mensch, so ist er vernichtet, verscheidet er, wo ist er dann?“ Allein mit dem Negiren der U. ist noch etwas Anderes klar und deutlich ausgesprochen, es wird damit auch das „Schattenreich“ ebenso unumwunden negirt, „verscheidet der Mensch, wo ist er dann?“ Ist es nun noch eine entfernte Möglichkeit die Existenz eines Schattenreiches, eines Ortes, wo die abgeschiedenen sich aufhalten sollen, aufrecht zu erhalten?

V. 13. fährt er fort: „O daß du mich in dem Scheol verwahrtest, mich bärgest, bis dein Zorn sich gewendet!“ Wie kommen wir nun ins Klare? Die Fortdauer der Seele ist V. 10. geleugnet, die Annahme eines Schattenreiches wird zurückgewiesen, und nun spricht Ijob wieder von einem Scheol, dem Orte, wohin man die Schatten sich versetzt denkt! Diesem Widerspruch ist nur dadurch zu entgehen, wenn man שאול in der von uns angenommenen Bedeutung „Grab“ überträgt. Ijob wünscht zu sterben, damit der Zorn Gottes ihm nicht wehe thäte; dann aber wenn dieser sich gelegt habe, möge er ihm wieder ein frohes Leben auf Erden geben. Doch kaum ist dieser Wunsch den Lippen entfahren, kommt er, sich gleichsam besinnend, wieder zu sich selbst und spricht: אם ימות גבר היחיה „Wenn der Mensch stirbt, wird er wieder aufleben?“[1]) ein Einwurf der voll Wehmuth klingt: ist aber ein neues Leben möglich? Bei dieser Auffassung ist nicht zu übersehen, wie mächtig wirksam die Uebergänge.

Die Rückkehr von einer Unterwelt, der Scheinexistenz, zur Oberwelt, dem Leben, wäre viel matter, als der Uebergang vom Nichts (ימות) zum Dasein (יחיה)! Aber kaum haben wir der Schlange den Kopf abgehauen, so ist an seiner Stelle wieder ein anderer aufgeschossen. Es tritt uns ja die Leugnung der U. ganz und gar entgegen, ein

---

1) V. 14. ibid.

Schwierigkeit, die jedoch bei näherer Beleuchtung der Tendenz des Buches Ijob verschwinden wird.

Im Ijob finden wir eine Idee ausgesprochen, die die Menschen beschäftigt, seitdem sie zu denken angefangen. Es ist der Widersprnch der Lehre vom Glück des Frommen und Unglück des Gottlosen mit der Wirklichkeit. Ijob gibt uns das Bild davon. Er glaubt unverdient zu leiden und will deßhalb mit Gott rechten; eine Idee, zu der sich weder die Alten erhoben, noch die Neuen hinaufgewagt. Im Alterthum ist es das unerbittliche Verhängniß, die feindliche Macht gegen welche der Held ankämpft; mit seiner Mythologie ist auch sein Prinzip zu Grabe getragen worden; die Neueren müssen sich daher mit der Bekämpfung der gesellschaftlichen Zustände, des Herkömmlichen behelfen. Anders ist die Sache im Ijob. Hier ist es die Vorsehung selbst, mit der gestritten wird. Kann man nun da noch von einem Kampfe um ein Prinzip sprechen, wenn die Vorsehung Gegner ist? — Ijob weiß das, und stellt in seiner Verzweiflung die alte Lehre ganz in Frage, und tritt mit einer neuen hervor. Das Alte genügt ihm nicht, schafft ihm kein Recht, ja er glaubt sich noch von ihm verhöhnt; und da tritt der Zweifel an ihn heran, und keck will er neue Bahnen einschlagen. — Das dürfte der Gesichtspunkt sein, von dem aus Ijob zu betrachten sei. Sollen wir es da einem zu sehr geprüften, in dem Bewußtsein seiner Unschuld sich hochaufbäumenden Manne übel nehmen, wenn er mit titanischer Kühnheit Protest einlegt gegen die alte Lehre? Oder soll das, was der vielgeplagte im Augenblicke äußerster Erbitterung ausspricht „ein Echo des damaligen Volksgeistes oder der göttlichen Lehre" sein?! Wie unmöglich eine solche Ansicht bei bezeichnetem Gesichtspunkte wird, davon überzeugt sich wohl Jedermann. Wenn Ijob nun in seiner Verzweiflung nicht dabei stehen bleibt, sondern die Fortdauer der Seele nach dem Tode leugnet, so ist dieses doch ein um so stärkerer Beweis dafür, daß man

damals wirklich an die U. der Seele geglaubt hat. In der darauf folgenden Antwort des Eliphas finden wir dieses vollkommen bestätigt.

„Sind dir die Tröstungen Gottes zu gering?[1]) auch das Wort das er in dir verhüllt?[2]) Wie wird dein Herz erfaßt werden[3]) und wie werden deine Augen im Kreise herumirren![4]) Wenn du deinen Geist dem Allmächtigen zurückbringst[5]) und aus deinem Munde solche Worte hervorgehen ließest?“ Schon aus dieser einzigen Stelle ist zu entnehmen, von welcher Art der Fortdauer der Seele nach dem Tode in diesem Buche die Rede ist.

Nach der ganzen Anlage des Gedichtes wird Ijob allmählig durch die Einwürfe der Freunde zur höchsten Leidenschaft aufgeregt, geht dadurch in seinen Reden zu weit, und verwirft in seiner Verzweiflung die sich ihm darbietende Idee einer Fortdauer des Menschen. Nach und nach wird er mit der Abnahme der Vorwürfe der Freunde ruhiger, er mildert seine Ausdrücke, indem er von der Entrüstung zur Wehmuth übergeht (19, 21 ff.); und was er früher in der Hitze und in übergroßem Schmerze verworfen, spricht er jetzt als die tiefste Ueberzeugung (19, 26) seines Innern aus. Solche Uebergänge der Stimmungen sind psychologisch natürlich. Man muß gestehen, daß jetzt noch Niemand mehr von der Unsterblichkeit zu sagen weiß, als Ijob: „Nach der Auflösung werde ich Gott schauen!“

Wir sind lange verweilt bei dem Reiche der Schatten und ist es Zeit an das der Seligkeit zu denken; doch nicht vergebens haben wir es durchmessen; wie aus der Nacht

---

1) Cap. 15, 11—14.

2) i. e. das er in dein Inneres gelegt. לאט = לוט tr. verhüllen. cf. 2 Sam. 19, 5.

3) i. e. verzagen, יקחך für יקה לך.

4) רזם nach Onk. und Rabb. = רמז.

5) תשיב (Hiphil): Wenn du selber deinen Geist so sündenvoll dem Ewigen zurückbringen wirst. — cf. Prediger 12, 7.

der Tag geboren wird, so haben wir oft an den Stellen die einen Scheol verkünden sollen, die reinen Klänge des Jenseits vernommen. Forschen wir seinen Spuren weiter nach.

Als Moses an Gott die Bitte richtete, in der Unmittelbarkeit der Erscheinung, in seinem innersten Wesen Ihn schauen zu dürfen, da ward ihm von Gott bedeutet:[1] „Du vermagst nicht mein Antlitz zu schauen; denn nicht schauet mich der Mensch und lebet," d. h. *solange* der Mensch am Leben, ist die Unmittelbarkeit der göttlichen Erscheinung eine ihm unmögliche Anschauung; also nur solange er am Leben. Folgt daraus nicht mit logischer Gewißheit: wohl aber *nach* dem Leben im Jenseits?

Als David[2]) das Kind der Bathscheba durch den Tod verloren hatte, und seine Diener sich verwunderten, daß der König, während er vor dem Absterben des Kindes gefastet und getrauert hatte, nach dem Tode desselben dies nicht mehr that, sondern Speise verlangte und aß, antwortete er: „Kann ich es wieder zurückbringen? Ich gehe zu ihm, aber es wird nicht mehr zu mir zurückkehren." Das Benehmen und der Ausspruch Davids bezeugen in unbefangendster Weise den Glauben an die Fortdauer und an die Wiedervereinigung mit den Lieben nach dem Tode.

Einen weiteren Beweis finden wir in einer äußerst merkwürdigen Stelle, wo von einer abgeschiedenen Seele[3]) als von einem existirenden Wesen gesprochen wird.

---

1) Exod. 33, 20.

2) 2 Sam. 12, 23.

3) cf. Veresch. Rabba, Abschn. וישלח Cap. 77. כל מה שהקב״ה עתיד לעשות לעתיד לבא הקדים ועשה על ידי הצדיקים בעולם הזה, הקב״ה מהיה המתים ואליהו מהיה את המתים וגו׳. cf. Wajikra Rabba, Abschn. אמור Cap. 27 Mitte: אם יאמר לך אדם שהקב״ה עתיד לההיות לנו מתים אמור לו כבר היה על ידי אליהו וכו׳. Koheleth Rabba zu Cap. 3, 15. אם יאמר לך אדם אפשר שהקב״ה וכו׳ — אמור לו כבר החיה לנו את המתים ע״י אליהו וכו׳.

Als Elias[1]) den verstorbenen Knaben jener Wittwe beleben sollte, spricht er zu Gott: „Ewiger,[2]) mein Gott, kehre doch die Seele dieses Kindes in ihn zurück!“ Der Ewige erhörte das Gebet:[3]) „Und die Seele des Kindes kehrte in ihn zurück, da lebte es auf.“

Wenn die Fortdauer der Seele nach dem Tode nicht als Wahrheit gegolten und längst bekannt und allgemein verbreitet gewesen wäre, hätte der Prophet so sprechen können? Wird die Seele nach dem letzten Athemzuge vernichtet, so kann doch von keiner Rückkehr die Rede sein; daß aber auch nicht die Rückkehr vom Hades gemeint ist, zeigt eine andere Stelle, die wir, obwohl sie im Kanon erst später folgt, gleich hier besprechen müssen. Da sie sich in einem Buche findet, das, wie Ijob, zu allen möglichen Deutungen schon gebraucht, so folge zuerst ein Wort über seinen Charakter. —

Das Buch Koheleth hat die Tendenz die Nichtigkeit alles Menschlichen zu behaupten, dann aber zu erweisen, daß die Anerkennung Gottes mit dem Glauben an ihn und der Furcht vor ihm sich wohl vereinige. Widersprüche folgen auf Widersprüche; „allein man darf,“ sagt Knobel, eigentlich nicht behaupten, daß Koheleth in seinen Ansichten sich gerade hin widerspreche, sondern man kann blos sagen, daß er seine Ansicht von der göttlichen Gerechtigkeit mit der Erfahrung nicht in Einklang bringen kann.“ Es berührt den Prediger am schmerzhaftesten, daß in der Welt allgemein verbreitete Ungerechtigkeit herrscht; das Schlechte im Menschen, welches so oft und mit einem gewissen Hohne zu Tage gefördert wird, das Hinabziehen des Heiligsten in den Staub und in den Schmutz, empört sein sittliches Gefühl wie das jedes besseren Menschen. Wenn Gott die

---

[1]) 1 Kön. 17, 17 ff.

[2]) Vers 21. ibid.

[3]) ibid. Vers 22.

Sittlichkeit in die Brust eines jeden Menschen gelegt, wenn er ihm das moralische Gesetz mit Flammenschrift ins Herz geschrieben, ihm diesen Funken seines Wesens, das ganz Güte und höchste Moral ist, beigegeben, warum soll da der Mensch nicht das Gute verwirklicht sehen, die Früchte der Tugendsaat nicht genießen wollen? Hingegen sind gar zu oft die Erfolge ganz anders, als er sie mit Recht erwartet. Darum sagt der Prediger (3, 16. 17): „Den Gerechten wie den Bösewicht wird Gott richten, denn die Zeit für jedes Streben und für jegliche That kommt „dort.“ Wenn nun auch Koheleth an einem Jenseits zweifelt,[1]) so weist er diesen Zweifel aber wieder zurück und behandelt ihn nur als Einwand seiner Gegner. Der Tod wird von ihm richtig als ein Akt der Trennung des Geistes und des Leibes aufgefaßt, von denen jeder dahin zurückkehrt, woher er gekommen:[2]) „Und der Staub kehrt zurück zur Erde, wie er gewesen, und zurückkehrt der Geist zu Gott, der ihn gegeben.“[3]) — Ersieht man hieraus einerseits, daß auch hier die mosaische Lehre vom Dualismus des Geistes und des Leibes ausgesprochen und die Fortdauer der menschlichen Seele klar anerkannt wird, indem Koheleth den Geist zu Gott zurückkehren läßt, wie den Körper zur Erde, so spricht sich andererseits — damit verweisen wir auf die vorhergehende Stelle — die Ansicht aus, daß an ein Schattenreich nicht zu denken ist. Aber noch etwas müssen wir hervorheben. Von dem Zustande des Geistes nach dem Tode, von dem „Wie“ der U. haben wir hier eine Andeutung. Man darf die Verschiedenheit von „die er gewesen“ (כשהיה) hinsichtlich des Staubes und „der ihn gegeben“ (אשר נתנה) nicht außer Acht lassen. Denn der erste

---

[1]) Koheleth 3, 21.

[2]) ibid. 12, 7.

[3]) Ein Gedanke zu dem 3, 17. schon unaufhaltsam drängt. — Daher auch die Ausdrücke Ps. 78, 39. der Geist geht (הולך) und kehrt nicht zurück; oder Ps. 146, 4. Der Geist geht hinaus (תצא).

Ausdruck identifizirt den „Staub“ i. e. den Leib mit der Erde, während der zweite den „menschlichen Geist“ von Gott jedenfalls unterscheidet, so daß die Rückkehr desselben zu Gott immer noch eine Sonderexistenz, eine Fortdauer als individuelles Wesen enthält.

Wir kommen nun zu den Psalmen. Der Sänger spricht:[1]) „Du thust mir kund den Weg zum Leben, Fülle von Freuden ist vor deinem Antlitze, Seligkeit in deiner Rechten ewiglich.“ Wenn die neueren Erklärer, mit Ausnahme Ewalds,[2]) hier nur den Schutz vor Gefahren[3]) erblicken wollen, so dürfte da die Grenze zu enge gezogen sein. Der Schutz vor Gefahren ist in V. 9 ausgesprochen, während V. 10 und 11 die Zukunft des Geistes und die darauf gestellten Hoffnungen des Sängers ausdrücken. Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt des Psalms. Der Dichter beginnt mit der Bitte (1) Gott möge ihn schützen vor Abfall in der Religion, denn (2) ihm gehe Gott über Alles; und er verehre auch die Frommen (3). So wie er sich aber in der Anbetung des wahren Gottes selig fühle, ebenso müssen (4) die Abtrünnigen im Abfalle ein Weh empfinden, und er verabscheue sie. Daher versichert er wiederholt (5), daß der wahre Gott sein Alles sei, sein Loos, mit dem er sehr zufrieden. Aber nicht allein in reli-

---

1) Psalm 16, 11.

2) Ewald z. St. sagt: „Wo solche Ahnung und Vorstellung vom wahren Leben emporkeimt, da wird in der That schon der Schleier aller Zukunft des Einzelnen so weit gelüftet, die echte Hoffnung so klar gespendet, als es ohne neue Bilder zu gebrauchen, möglich ist. Dogma ist's hier bei Weitem noch nicht, und von der U. des Geistes tritt hier zwar die echte Ahnung und Nothwendigkeit, aber noch nicht (?) ein so fertiger, fester Begriff, und so schwelgerische, schwärmerische Bilder hervor wie später. Aber das ist gerade das herrliche, daß wir so in einigen Liedern die höhere Ahnung in ihrer durch sich selbst nothwendigen Bildung und Entstehung zum ersten Male (?) hervorkeimen sehen.“

3) U. A. auch Rödiger in seinen Vorlesungen „über die Psalmen.“

giöser Hinsicht habe er Ursache 'glücklich zu sein (6), sein Erdenglück lasse ihm auch Nichts zu wünschen übrig. Er dankt Gott (7), daß er ihn zur Wahrheit geführt, ja in der Nacht auf seinem einsamen Lager, denke er darüber nach, wie er Gott am Besten dienen, danken könne. Denn (8) Gott sei ihm stets vor Augen, und dadurch werde er nie vom rechten Wege abweichen. Darum freue[1]) sich seine Seele (9) und er hoffe, daß auch sein Körper einst sicher ruhe. Seine Seele werde (10) Gott nicht in die Gruft[2]) sinken lassen, Er gebe ja die Frommen nicht der Vernichtung anheim, vielmehr zeige Er (11) diesen den Weg des Lebens zur Freudenfülle vor Seinem Antlitze, zur Seligkeit in seiner Rechten ewiglich. Dem בשרי in Vers 9. steht נפשי in Vers 10. zu scharf gegenüber, als daß es dasselbe bedeuten könnte, und die Ausdrücke ,ראות שחת עזב לשאול sind zu stark, als daß sie den bloßen Tod[3]) bezeichneten, vor dem Gott ihn schützen solle, noch dazu, da der Sänger wohl wußte, daß er doch einmal sterben müsse. Daß also die Seele der Gruft nicht anheim falle, kann nichts Anderes als die Unsterblichkeit bedeuten, ebenso, daß die Frommen nicht die Grube schauen. Der Pfad des Lebens ist der zum Leben in seiner Totalität, des irdischen und des darüber hinausgehenden; dieses Leben ist nach dem Psalmisten nicht bloßes Dasein, sondern mit dem Inhalt vollkommener und ewiger Seligkeit vor Gott.

---

[1]) Weil sie das Bewußtsein hat unsterblich zu sein.

[2]) כי לא תעזב נפשי לשאול erklärt Kimchi: .ידעתי כי לא תעזוב נפשי לרדת שאולה עם הגוף אלא תקימנה אל כבודך: „Ich weiß, daß du meine Seele nicht mit dem Körper in das Grab sinken lassen, sondern sie erheben wirst zu deiner Herrlichkeit.“ Ebenso Iben Esra: הזכיר סבת גילת הנשמה, כי לא תמות ותאבד. Andere (z. B. Rosemüller) geben zu, daß diese Erklärung den Worten נפשי וגו' entsprechend sei, wollen ihr aber dennoch nicht beistimmen, da noch nicht erwiesen, daß David die U. gekannt.

[3]) cf. De Wette, Ps. Comment. S. 198. — Hitzig Ps., Band I. S. 86. — Auch Rödiger in seinen Vorlesungen.

Hieran schließt sich nahe Psalm 17. Der hartbedrängte Dichter bittet um Gerechtigkeit (1—2), unter Betheuerung seiner Unschuld (3—5); er wagt sogar eine ungewöhnliche, göttliche Fürsorge in Anspruch zu nehmen (6—9). Die Sünder sind gefühllos und finden ihr Glück nur in den Dingen dieser Welt, während er auf die einstige Anschauung Gottes in der Seligkeit seine Hoffnung richtet (10—15). „Von[1]) den Menschen (rette mich) mit deiner Hand, o Ewiger, von den Menschen dieser Welt! Ihr Antheil ist in diesem Leben, und mit deinen Schätzen mögest du füllen ihren Leib. Mögen sich sättigen die Söhne und ihren Ueberfluß lassen ihren Kindern“,[2]) „Ich aber

---

[1]) Psalm 17, 14.

[2]) ibid. 15. — Bei der Wichtigkeit dieser Stelle, mögen die hauptsälichsten Erklärungen hier einen Platz finden. Der Chaldäer gibt ממתים ידך בחיים . . . durch וצדיקיא דמסרין נפשיהון מטולתך ד׳ למיתותא בארעא, הולקהון בחיי עלמא: d. h. „Die Frommen aber, die für dich, o Ewiger, ihr Erdenleben dem Tode weihen, — deren Antheil ist im ewigen Leben. Er nimmt demnach מתים für מתים (mortui) und läßt schon hier den Gegensatz zum Vorhergehenden eintreten. LXX: *Ἀπὸ ἐχθρῶν τῆς χειρός σου. κύριε ἀπολύων ἀπὸ γῆς, διαμέρισον αὐτοὺς ἐν τῇ ζωῇ αὐτῶν.* Die 70 scheinen gelesen zu haben: הכריתם מהלד הלקם בחיים: Diese Leseart ist ungemein verschieden! Hensler liest deßhalb statt *ἀπολύων* — *ἀπὸ λαῶν* = von Menschen, was ganz passend wäre, da *λαος* in dieser Bedeutung vorkommt. — cf. Hesiod. *ἔργα* S. 764. — cf. Rosenmüller Scholien zu Ps. 17. S. 432. — David Kimchi erklärt: פלטה נפשי ממתים שהם ידך ומכתך כמו שקראום חרבך, קראם ידך. „Errette meine Seele von den Menschen, die Deine Hand, Deine Geißel sind (ähnl. Mendelsohn); so wie er sie (die Feinde) vorher das göttliche Schwert genannt, nennt er sie jetzt die göttliche Hand, — ממתים מהלד erkl. Kimchi: שהם מזה העולם, שכל תאותם והפצם בזה העולם, so auch חלקם בחיים: חלקם שהוא בחיי העולם הזה, כי לא יצפנו לעולם הבא Iben Esra faßt die Worte וצפנך תמלא בטנם auf כל טוב צפון שיש לך שתמלא בטנם בעולם הזה ויתענגו בו בהם וישמחו: „Mit all’ dem Guten das dir gehört, (wünschen sie) sollst du ihren Leib in diesem Leben füllen, auf daß sie hienieden vergnügt und fröh-

werde nur durch Tugend dein Antlitz schauen; mich laben, wenn ich einst erwache, an deiner Gestalt." Aus den vielfachen Erklärungen geht unzweideutig hervor, daß der Psalmist an seinen Feinden rüge, daß sie nur das Erdenleben ein Gut nennen, er aber wohl ein Höheres kenne. Diesen Gegensatz spricht der Sänger aus in den Worten: „Ich aber werde durch Gerechtigkeit dein Antlitz schauen," worauf Kimchi erklärend sagt: „Die Gottlosen haben keinen Gefallen am zukünftigen Leben, ich aber hoffe vermittelst der Tugend, die ich in diesem Leben geübt, dein Antlitz zu schauen in dem zukünftigen Leben."[1]) Dieser Erklärung schließt sich auch Rosenmüller an; auch de Wette: „Der Dichter stellt dem Streben jener sein Streben gegenüber. Von welcher Art dies sei, können wir vom Gegensatze abnehmen: es ist das Streben nach dem Ewigen, nach der ewigen Seligkeit;" ferner wird בהקיץ[2]) von den Meisten als „das Erwachen aus dem Schlummer des Todes" aufgefaßt. „Wir haben hier, sagt Franzen,[3]) ein kleines Zeugniß von dem ewigen Leben; hier dürfen wir ohne Bedenken auf die U. der Seele schließen." —

So hätten wir denn aus den vorgeführten Stellen[4]) die Ueberzeugung gewonnen, daß der hl. Schrift die Anschauung von der U. der menschlichen Seele zu Grunde liege, obwohl sie dieselbe nicht in einem Satze als Dogma

---

lich seien. De Wette: Von den M., durch deine Hand, den M. dieser Welt! Ihr Erb' ist das Leben.

[1]) אמר דוד: הרשעים אין להם חפץ בעולם הבא, אבל אני מצפה לחזות בצדק פניך לעולם הבא, בצדק שעושה בעולם הזה.

[2]) cf. 2 Kön. 4, 31; Jes. 26, 19; Jer. 51, 39; Ijob 14, 12; Dan. 12, 2. — De Wette: es ist gezwungen, wenn man בהקיץ vom täglichen Erwachen aus dem Schlafe oder vom Erwachen aus dem Unglücke versteht; es ist das Erwachen zu einem anderen Leben gemeint.

[3]) Krit. Gesch. von der U. S. 103.

[4]) Wir übergehen eine Menge Stellen der hl. Schrift, die schon auf die U. angewandt wurden. Z. B. Ps. 31, 20; 61, 5; 73, 24. rc.

ausspricht; wir hätten aber nicht allein dies erkannt, sondern auch bei den Hebräern die reine, vollkommene U.-Lehre gefunden. Der Hebräer betrachtet die menschliche Seele als ein durchaus selbstständiges Wesen, das wohl die Existenz des Körpers bedingt, aber von diesem nicht bedingt wird. Die richtige Vorstellung von dem Verhältniß der Seele zum Körper mußte den Hebräer auch zur richtigen Ansicht über den Tod führen, die er in der That dadurch bekundet, daß er das Sterben ein Scheiden der Seele aus dem Körper nennt.[1]) So könnte er aber nicht sprechen, wenn er nicht der Seele eine Fortdauer zuerkannte. Dieses Faktum spricht für die Richtigkeit, daß die Hebräer an die Fortexistenz der Seele geglaubt, und zwar, wie dies in der hl. Schrift vielfach ausgesprochen: daß die Seele des Menschen nach dem Tode zur Anschauung Gottes und zur Seligkeit komme.

Wir dürfen aber die Beweise, die für die Bekanntschaft mit der U.-Lehre Zeugniß ablegen, noch nicht abschließen, denn noch ganz wichtige werden unwiderleglich unsere Behauptung darthun. Es sind die Stellen, die von der Auferstehung sprechen. Die Lehre von der Auferstehung der Todten setzt jene voraus. „Auferstehung der Todten," sagt Koppe, „ist eine dem Volke bekannte Lehre, denn ein Bild, das dazu angewandt wird, einen Gedanken durch Allegorie oder Metapher darzustellen, muß ein gemein verstandenes Bild sein."[2]) Für die Lehre von der Auferstehung zeugen folgende Stellen:

Deuter. 32, 39. „Ich lasse sterben und mache wieder

---

[1]) Gen. 35, 18. Ps. 146, 4.

[2]) Pareau: Comment. de immortal. p. 109. observandum est insuper eorum (des Jes. und Ezech.) sermones ad usus publicos fuisse destinatos; ex quo consequitur hanc ressurrectionis doctrinam ea aetate vulgo ita notam fuisse, ut facilis, perspicua et quodammodo popularis imago inde posset desumi.

lebendig,“[1]) was doch, wenn es auf dieses Leben sich bezöge, hätte heißen müssen: ich mache lebendig und lasse sterben; so aber, wie die Stelle uns vorligt, ist die Auferstehungslehre darin niederlegt. Dieser Stelle zufolge ist auch von einer Vervollkommnung dieser Lehre durch die Propheten nicht mehr die Rede, was in der Einleitung schon bemerkt ist.

Wir führen ferner an die von den Meisten als für die Auferstehungslehre sprechende Stelle aus Jesajas;[2]) während nur wenige Interpreten[3]) es versuchen, diese Lehre hier in Frage zu stellen, und zwar dadurch, daß sie in dieser Stelle nur die „bildliche“[4]) Darstellung der Wiederherstellung Israels und die niemalige Wiedererstehung seiner Feinde finden; dies wolle der Prophet in den Worten sagen: (19) „Möchten wieder aufleben deine Todten, meine Leichname wieder auferstehen!“ „Erwachet und jauchzet, die ihr im Staube ruhet!“ So wenig wie das Windgebähren[5]) (V. 18), fahren sie fort, eine Wirklichkeit hat, ebenso wenig das Wiederbeleben der Todten, das Erstehen der Leichen. Andere,[6]) die in Jes. 26, 24—19. die Auferstehungslehre ausgesprochen finden, wollen sie jedoch den

---

[1]) cf. Pesachim 68a. Sanhedr. 91a.

[2]) Jes. 26, 14—19.

[3]) cf. Philipsohns Bibelw. z. St. u. A.

[4]) cf. Die Worte Koppe's ebenso Ges. z. St.: „Wäre dieses auch ein Bild der Widerherstellung Israels, wie dieses gar nicht erwiesen, so setzt es doch die Kenntniß der Lehre voraus. cf. Lowth Comment. des Jes. zur St.

[5]) cf. dagegen die treffliche Erklärung von Gesen. Jes. II. S. 799 תחיל רוח: es sind Geburtswehen und Wehen, ohne daß die Geburt erfolgt. — Kimchi: זהו כמו רוח, ואינה שמחה בהפסק החבלים, כי יודעת היא, כי בקרוב תעמד עוד במשבר בנים womit der Mediziner Sprengel, den Gesenius befragt, vollkommen übereinstimmte. Die Uebersetzung des V. 18 lautet also: „Wenn wir gebähren sollten, war es Wind“ i. e. war es nichts u. s. w.

[6]) Ges. Jes. II. S. 803 ff.

Hebräern nicht als eigen zugeschrieben wissen. Im Exil, sagt man, wurden die Hebräer mit den Lehren der Chaldäer und mit dem Parsismus bekannt, undvon dorther stamme diese Lehre. Abgesehen davon, daß wir diese Lehre schon im Pentateuch gefunden und dadurch diese Behauptung widerlegt ist, müssen wir mit Hengstenberg[1]) sprechen: daß der Prophet das Bild von der U.-Lehre entlehnt und daß daher diese Lehre nicht bloß dem Propheten bekannt war, sondern auch bei dem Volke als unzweifelhaft gewiß galt, kann als zugestanden betrachtet werden.

So wahr Gott ist, das ist die Idee, so wahr muß in seinem Reiche stets jedes Vergehen zugleich Entstehen, jeder Tod Durchgang zum Leben sein, und diese Idee ist es ja, worauf die Sicherheit einer seligen Auferstehung allein beruht, die eben wegen dieser Idee feststehen würde, wenn sie auch kein ausdrückliches Schriftwort für sich hätte. Ferner läßt es sich von einem Propheten, der immer und immer innerliche Wiederherstellung, sittliche und geistige Erhebung und Belehrung so ungemein hervorteten läßt, und die äußerliche Wiederherstellung nur als Reflex der inneren betrachtet, nicht erwarten, daß er hier seines Berufes vergessend, als gemeiner Patriot aufgetreten sein sollte? —

Desselben Bildes bediente sich auch Ezechiel,[2]) um den nämlichen Gedanken damit auszudrücken.[3])

Endlich findet sich die Auferstehung der Todten aus-

---

[1]) Christologie Bd. III. S. 666.

[2]) Ezechiel 37, 1—14.

[3]) Der Einwand, daß sogar der Talmud Sanhedrin 92b den Vorgang bei Ezech. nur bildlich auffasse, zerfällt 1) weil der dortige Ausdruck „באמת משל היה" das Faktum so darstellt, als es vorgegangen sein könne, um eben zugleich als „Vorbild" (משל) der künftigen Auferstehung zu sein und 2) wenn es auch nur bildliche Darstellung der politischen Belebung Israels bedeuten solle, so müsse doch diese Lehre als bekannt vorausgesetzt werden. — cf. Albo, Ikkar. IV, 35. — Menasseh ben Israel: De ressurect. mortuor. II, 4.

gesprochen und zwar „ohne Bild“ im Daniel.[1]) „Und viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, diese zum ewigen Leben und jene zur Schande, zu ewigem Abscheu,“ und „die Weisen werden glänzen wie der Glanz des Himmels, und die, welche Viele zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne immer und ewig.“ — Die Zahl der Auferstehenden wird hier zwar beschränkt, gleichwohl sind ihrer רבים, welche erwachen werden.[2]) Die gewählte Ausdrucksweise יְשֵׁנֵי וגו' communicativ mit Bezug eben auf diese gepriesenen „Vielen,“ welche als die eigentliche Hauptmasse gedacht werden, im Vergleich mit den Abtrünnigen, den רשעים V. 10. Von einem Erwachen der Letzteren ist hier nicht die Rede, ohne daß jedoch ihr Fortleben überhaupt ausgeschlossen wäre.

Hiermit hätten wir unsere Untersuchung auf dem Gebiete des Kanon beendigt, und die Behauptung, die wir an die Spitze dieser Abhandlung gestellt, in Wahrheit bestätigt gefunden; nämlich es hat sich uns als Resultat ergeben: Daß 1.

der ganzen biblischen Anschauung die U.-Lehre zu Grunde liege, ohne jedoch dogmatisch formulirt zu sein, indem sie nur in einzelnen Andeutungen bald mehr oder weniger deutlich sich zu erkennen gibt. Es besteht die eine Vorstellung, daß die Seele nach dem Tode ein ewiges Leben im Anschauen Gottes „im Lichte des Lebens“ führe, und daß 2.

der Glaube an die Auferstehung und Wiederbelebung der Todten ebenfalls klar und deutlich aus der hl. Schrift zu erweisen sei.

---

[1]) Daniel Cap. 12, 2. 13.

[2]) cf. R. Kranichfeld: Das Buch Daniel (Berlin 1868) S. 404. — Hävernick z. St. weist hier nach, daß die Lehre von der Auferstehung nicht vom Parsismus ins Judenthum übergegangen sei. cf. dazu den Aufsatz von Müller: in den theol. Stud. von Umbreit und Ullmann 1835. S. 477 ff.

II.

Sehen wir nun, wie wir diese Lehren in den nachbiblischen Schriften vorfinden.

Nachdem Esra unter Mitwirkung der Synagoga magna die Bibelsammlung vollzogen, ward der Canon nun im Volke ein Gegenstand treuer Pflege. Es war dieses aber auch nothwendig; denn leicht war zu befürchten, da neben dem geschriebenen Gesetze auch eine mündliche Erläuterung desselben tradirt worden, daß letztere entweder dem Bewußtsein der Nation entrückt, oder der Willkühr einzelner Ansichten preisgegiben werden konnte. Die Soferim, die auf Esra folgten, unterrichteten das Volk in der Lehre nach dem Vorbilde der Lehrweise jenes, und ihre Aussprüche und Gesetzesentscheidungen hatten unbestrittene Giltigkeit.[1]) Es bildete sich dadurch ein Gelehrtenstand, der die Aufgabe, das Gesetz zu lehren, zu erläutern und zu tradiren, getreulich erfüllte. Aber nach und nach entwickelte sich eine Opposition gegen die Anhänger des tradirten Gesetzes, die die mündliche Ueberlieferung verwarf und sich an den Wortlaut der hl. Schrift hielt. Die Pharisäer und Sadduzäer standen sich während der zweiten Hälfte des Bestandes des zweiten Tempels schroff einander gegenüber; jene festhaltend, daß das schriftliche Gesetz ein mündliches bedinge, und beide zugleich verbindlich seien; diese dagegen einwendend, daß das schriftliche allein maßgehend sei. Während nun beide Partheien mit immer wachsender Erbitterung sich einander bekämpften, bildete sich aus den Pharisäern ein neuer Zweig: die Essäer[2]) welche sich durch ihr nasiräisches Wesen, ihre strenge Enthaltsamkeit und Zurückgezogenheit auszeichneten.

---

[1]) T. Jerus. Sanhedr. 30 u. o. cf. Midr. Cantic. 5, col. 4.

[2]) cf. Grätz: Gesch. der Juden III, Note 10. — Auch Frankel Monatsschrift II, S. 30 (dessen Monographie).

Die Differenzen des Pharisäismus und Sadduzäismus — Flavius Josephus zählt sie auf — kamen bald genauer zu Tage und dies führte gegenseitig zu Präzision gewisser Lehren.

War bisher im Judenthume von einem unbedingten Dogma der U.-Lehre gar nicht die Rede, da der Glaube daran stillschweigend vorausgesetzt wurde, so erhoben nun die Pharisäer sie zu einem solchen, das sich bis auf diesen Tag durch alle Zeiten des Judenthums genau formulirt erhielt. Die Sadduzäer hingegen leugneten die U.[1]) und die Auferstehung[2]) der Todten.

Die Pharisäer glauben, sagt Josephus,[3]) daß die Seelen eine unsterbliche Dauer haben; die Lehre der Sadduzäer aber läßt die Seele mit den Körpern sterben;[4]) dann: die Pharisäer erklären jede Seele für unvergänglich, lassen jedoch nur die Seelen guter Menschen in ihre Leiber zurückkehren, während die Seelen der Bösen zur ewigen Strafe verdammt seien.[5]) Die Sadduzäer dagegen verwerfen U.,

---

[1]) So wird allgemein angenommen, klar erwiesen ist es jedoch noch nicht; weil Josephus es ist, der diesen dogmatischen Streitpunkt so auffaßt; nämlich, daß die Pharisäer mit der Annahme der jenseitigen Vergeltung auch die U. behaupten, ihre Gegner mit der Leugnung der jenseitigen Vergeltung auch die Vergänglichkeit der Seele gelehrt hätten: ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ᾽ ᾅδου τιμωρίας και τιμὰς ἀναιροῦσι. (Jüd. Krieg, II, 8. 14.)

[2]) Sanhedr. 19b. צדוקין-אומרין אין תחית המתים מן התורה Ev. Marc. 12, 12. Σαδδουκᾶιοι - οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μή ἔῖναι.

[3]) Antiqu. XVIII, 1. 3. ἀθανατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις ἀυτοῖς εἶναι.

[4]) ibid. 4. Σαδδουκαίοις δέ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι.

[5]) Bell. jud. II, 8. 14. . . . . ψυχὴν δέ πᾶσιν μεν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δέ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν αγαθῶν μόνην, τὴν δὲ τῶν φαύλων αἰδίῳ τιμωρία κολάζεσθαι. Σαδδουκᾶιοι δὲ etc.

jenseitige Strafe[1]) 2c. Auch über die U.-Lehre der Essäer theilt uns Josephus Einiges mit: Nur der Leib sei vergänglich und der Zerstörung unterworfen, die Seele aber dauere ewig fort; dieselbe sei aus dem Aether herabgestiegen, um im Leibe wie in einem Kerker eingeschlossen zu werden, sie freue sich aber, sobald die Bande des Fleisches gefallen, der Erlösung aus der Knechtschaft und steige empor.[2])

Wie wir jedoch den Berichten Josephus, die sich auf historische Data beziehen, nicht unbedingt, Glauben beimessen dürfen, da er zu jeder Zeit seiner Darstellung das Colorit zu geben versteht, das seiner Parthei angenehm, so können wir ihm auch hier nicht blindlings nachsprechen. So viel steht jedoch fest, wie spätere Quellen und besonders der Talmud berichten, daß beide Partheien in diesem Dogma differirten, in wie weit — können wir nicht entscheiden.

Befragen wir nun des besseren Verständnisses wegen die schriftlichen Denkmäler dieses Zeitalters, das sich herunter bis nahe dem Beginne unserer Zeitrechnung erstreckt.

Es tritt uns eine nachbiblische Literatur in griechischer Sprache entgegen, eine Literatur, die, wie in Sprache neu, auch an Inhalt unter mannigfacher Einwirkung von Außen gestanden. Namentlich von Seiten der griechischen Kultur in Alexandrien, wo schon so lange Juden wohnten, machte sich ein Einfluß geltend, und zwar so stark, daß er sich auch auf die Juden in Syrien, ja in Jerusalem erstreckte.

In den Apokryphen spricht sich die reine und hochstehende Idee von der Fortdauer der Seele aus, und es tritt die philosophische Ansicht von der zukünftigen Bestimmung des Menschen klar hervor, die Ansicht, die Gott als das höchste moralische Wesen betrachtet, dem der Mensch sich durch Tugendübung und Streben nach Weisheit für die Ewigkeit nähert.

---

[1]) cf. oben.

[2]) Bellum jud. II, 8. 11.

Wir sprechen zuerst von dem Buch der Weisheit Josua ben Sirach.

Dieses Schriftstück nimmt betreffs unseres Gegenstandes eine ganz eigenthümliche Stellung ein. Obwohl „in ihm, um mit den Worten Bertholds zu reden,[1]) „ein herrlicher Geist waltet und die Geschichte der Moral der Juden keine Urkunde von gleicher Vortrefflichkeit aufzuweisen hat, so finden sich doch an einigen Stellen Aeußerungen, die nicht mit dem hohen Geiste ächter, geläuterter Sittlichkeit in Einklang zu bringen sind, ja sogar eine offene Leugnung der U.:[2]) „Denn nicht Alles kann im Menschen sein, weil er, eines Menschen Sohn, nicht unsterblich ist.“ Eichhorn erklärt dies daraus, daß der Verfasser nicht Alles selbstständig aus seinem Geiste geschöpft, sondern wie er selbst (30, 25) gesteht, auch andere Gnomologien benutzt hat, und so mag es gekommen sein, daß er von diesen manche Sentenz mit aufgenommen hat, die mit seiner besseren und reineren Grundansicht nicht übereinstimmte. Allein uns scheint dieses Argument nicht stichhaltig genug. Entscheidend kann der Umstand sein, daß wir das hebräische Original[3]) nicht mehr besitzen, und die griechische Uebersetzung mehr eine Umschreibung, durch welche der ursprüngliche Sinn sehr oft leidet. Wie leicht kann da bei einer späteren Uebersetzung ein Vers eingeschoben oder falsch aufgefaßt worden sein, wie wir ja andererseits finden, daß manche Sentenzen, die im Talmud aus Sirach citirt werden,[4]) in dem Buche, wie es uns jetzt vorliegt, sich nicht mehr finden; dann darf aber auch nicht unberücksichtigt

---

[1]) Einleitung in d. Schriftth. des A. T. S. 2294.

[2]) Cap. 17, 26. ὀυ γὰρ δύναται πάντα εἶναι ἐν ἀνθρώποις, ὅτι οὐκ ἀθάνατος υἱὸς ανθρώπου.

[3]) cf. Zunz: Gottesdienstliche Vorträge d. Juden S. 101—105.

[4]) Zunz a. o. O. weist 40 Sentenzen aus Sirach im Talmud nach, die bis auf einige rein hebräisch sind. Einige werden sowohl im griechischen als im syrischen Texte vermißt.

bleiben, daß bei der Achtung, in welcher Sirach bei den Talmudisten stand, ein solcher Ausspruch zur Unmöglichkeit wird.

Andere Sätze, die gegen die U. angeführt werden, sind ohne Bedeutung.

So will Dähne[1]) aus der Stelle 17, 23: „Wer kann in dem Schattenreiche[2]) noch den Höchsten loben," erkennen, daß bei Sirach die Seligkeit in einen trüben Hintergrund tritt. Allein diese Stelle beweist gar Nichts; es ist einfach eine Reminiszenz aus Psalm 6, 6, die wir schon besprochen haben. Diese Bibelstelle benützt er einfach seiner Aufforderung zur Buße und guten Handlungen zur Ehre Gottes mehr Nachdruck zu geben. — Die Stelle 17, 28 endlich: „Auch die Menschen (sc. richtet Gott) alle, welche Erde und Staub sind,"[3]) bezieht sich, wie Genesis 16, 17. nur auf den irdischen Leib. — Doch spricht er auch ziemlich klar aus, daß er an die U. glaube. Cap. 48, 11 sagt er, vom Lob Elias handelnd: „Glücklich sind die zu preisen, welche Dich sehen, welche in Liebe geschmückt sind. Ja, dann leben wir erst das rechte Leben."[2]) Elias sehen und mit ihm in Liebe rereinigt werden, können wir erst in der zukünftigen Welt. Sirach spricht demnach hier die zuversichtliche Hoffnung auf U. aus.

Das Buch der Weisheit Salomo's hat einen ganz anderen Charakter als Sirach. Wie jenes auf palästinensischen Boden entstanden und deßhalb weniger fremde Spuren entdecken läßt, so zeugt dieses zwar ebenso von einem biblischen Geiste, läßt aber bei einiger Prüfung entschieden

---

1) Geschichtliche Darstellung der jüd. alex. Religionsphilosophie Bd. II, S. 128.

2) Offenbar stand im Original שאול das man fälschlich durch Hades wiedergab, während man „Grab" übersetzt haben sollte.

3) 17, 28. *καὶ οἱ ἄνθρωποι πάντες γῆ καὶ σπόδος.*

4) *καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῃ ζησόμεθα.*

fremden Einfluß — sein Verfasser lebte in Egypten — wahrnehmen.

Man sieht hier das Bestreben die Lehren griechischer Philosophie mit dem Inhalte der hl. Schrift, die immer Grundlage des Lebens, des Wissens blieb, zu vereinigen und anzubequemen. Dies tritt besonders zu Tage in Auffassung der Weisheit; es erscheint die begriffsspaltende Schule Alexandriens: „sie ist hier einmal die weltschaffende Kraft, dann wieder das Grundwesen der menschlichen Seele und dann wieder das Wesen, welches die Welt regiert."[1]) Im großen Ganzen polemisirt das Buch gegen die Materialisten seiner Zeit und gegen das Heidenthum. Das Buch der Weisheit will den Gedanken durchführen, daß Gott den Tod nicht erschaffen, sondern die Menschen zur Unsterblichkeit bestimmt hat (1, 13, 2, 23).[2]) Die Seele vergeht nicht, vielmehr dauert sie nach dem Tode mit Bewußtsein ihr Persönlichkeit fort, lebt in Ewigkeit und empfängt Lohn und Strafe von Gott, der alle Seelen richtet. Den ruchlosen Leugnern wird zugerufen: 2, 22: „Sie erkennen Gottes Geheimnisse nicht, auf den Lohn der Heiligkeit hoffen sie nicht und die Herrlichkeit der unsträflichen Seelen achten sie nicht."

2. 23: „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihn znm Bilde seines eigenen Wesens gemacht." 3, 1. 2: „Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand, und keine Qual wird sie berühren. Nur in den Augen der Thoren scheinen sie zu sterben, nur diese halten ihr Ende für ein Unglück; sie aber sind in Frieden." Alle Seelen — die der Frommen und Gottlosen — dürfen eine Fortdauer hoffen (5, 1. ff.). Die Tugend wird belohnt und das Laster bestraft. (3, 14).

---

[1]) cf. Jost: Das Judenthum und seine Sekten, I, 378.

[2]) Störend wirken die offenkundigen Einschiebsel späterer Zeit. — cf. darüber Grätz a. a. O. Note 3, der Cap. 14, 7. und 2, 24. als unächt nachweist.

Schon aus diesem kurzen Referate ist zu ersehen, welch' herrlichen Standpunkt das Buch einnimmt. Die großen Wahrheiten von der Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben, von der Vergeltung des Guten und Bösen in einer zukünftigen Welt, sowie die daraus entspringende Verpflichtung durch Tugend und Weisheit, durch Frömmigkeit und Gottesfurcht dem Ziele der Vollkommenheit nachzustreben, finden sich nirgends kräftiger vorgetragen, als sie der Verfasser des Buches Salomo's Weisheit vortägt.

Das Buch Tobiä schließt sich dem vorhergehenden völlig an. Es läßt den Tobit beten: 3, 6. „Und nun, wie es dir gefällt, thue mit mir. Befiehl, daß mein Geist von mir genommen werde, damit ich aufgelöst und wieder zu Staub werde, dieweil es besser für mich ist, zu sterben, als zu leben; denn ich muß falsche Beschimpfungen (ungerechte Vorwürfe) hören, und die Traurigkeit in mir ist groß. Befiehl, daß ich aus dieser Noth erlöset und an den Ort der Ewigkeit gebracht werde, wende Dein Angesicht nicht von mir ab!"

Im zweiten Buch der Makkabäer finden wir sowohl die U. der Seele als auch die Auferstehung der Todten ausgesprochen. Letzteres scheint jedoch für Dähne[1]) nicht so klar hervorzugehen. Lasseu wir indessen das Buch selbst sprechen. In ersterer Beziehung heißt es 7, 29: „Fürchte diesen Wütherich nicht, sondern empfange, deiner Brüder würdig, den Tod, damit ich dich durch die Gnade (Gottes) mit deinen Brüdern wiederfinde. V. 36. Meine Brüder sind jetzt, nachdem sie kurze Qual erduldet, nach der Verheißung Gottes des ewigen Lebens theilhaftig geworden; du aber wirst durch das göttliche Gericht den gerechten Lohn für deinen Uebermuth erhalten."

---

[1]) a. a. O. S. 184. cf. auch Brecher a. a. O. S. 36.

Die Auferstehung der Todten wird nicht minder klar ausgesprochen, und zwar ebenfalls in der Geschichte des Märtyrertodes der frommen Mutter und ihrer sieben Söhne. 7, 9: „Als er schon (der 2.) in den letzten Zügen lag, sprach er: Du Verruchter raubst uns zwar jetzt das Leben, aber der König der Welt wird uns, die für sein Gesetz gestorben, zum ewigen Leben wieder erwecken. V. 14. „Und als er (der 4.) dem Tode nahe war, sprach er also: Es ist besser, durch Menschen zu sterben, und die Hoffnung von Gott zu erwarten, wieder von ihm aufgeweckt zu werden. Denn für dich freilich wird es keine Auferstehung geben.“[1]) Die weiteren Stellen sind vollends geeignet, jeden Zweifel zu entfernen. Der Verfasser des Buches macht nämlich bei der Erzählung, Judas Makkabäus habe für seine in der Schlacht gefallenen Brüder Gebete anstellen und Sühnopfer darbringen lassen (2. Makk. 12, 43) die Bemerkung (V. 44) „denn hätte er (Judas) nicht erwartet, daß die Gefallenen wieder auferstehen, so wäre es überflüssig und thöricht gewesen, für Gestorbene zu beten.“[2])

Josephus Flavius, dessen Berichte wir oben schon verzeichnet, müssen wir hier abermals zur Hand nehmen; müssen es, da seine Aussage, wo sie sich als die eigene Ueberzeugung darstellt, wohl als die am Meisten in der Meinung des Volkes vor und nach der Zerstörung des Tempels verbreitete auf Wahrheit Anspruch hat. Er gibt ihr in einer Rede Ausdruck, die er seinen Soldaten hielt, in welcher er das Verwerfliche des Selbstmordes hervorhebend, sie ermahnt, sich den Römern zu ergeben.[3]) Er sprach: „Unsere Leiber zwar sind sterblich und aus ververgänglichem Stoffe gebildet, aber ein Theil der Gott-

---

[1]) cf. auch 7, 23.

[2]) cf. auch 14, 46.

[1]) Bellum jud. III, 8. 5. — *τὰ μέν γε σώματα θνητά καὶ ἐκ φθαρτῆς ὕλης δημιουργεῖται, ψυχὴ δὲ ἀθάνατος ἀεὶ και θεοῦ μοῖρα τοῖς σώμασιν ἐνοικίζεται* . . . etc.

heit, eine unsterbliche Seele bewohnt den Leib; wie darf ein Mensch aus seinem eigenem Leibe das, was ein anvertrautes Gut der Gottheit ist, eigenmächtig wegschaffen? Ihr wißt doch, daß wer nach dem Gesetze der Natur das Leben verläßt, und die von Gott geliehene Schuld heimzahlt, wenn der Darleiher sie fordert, ewigen Ruhm, ein bleibendes Haus und Geschlecht haben wird, daß seine Seele im Gehorsam verharrend, den heiligsten Raum im Himmel erlangt, und nach dem Umlauf von Aeonen wieder einen reinen Leib bewohnen soll. Die Seelen derer aber, deren Hände gegen sich selbst gewüthet haben, nimmt die finstere Unterwelt auf (fallen der Vernichtung anheim), und Gott, ihr Vater, rächt ihren Frevel noch an ihren Kindern."

Fassen wir nun kurz zusammen, was wir in den schriftlichen Denkmälern der nachbiblischen Literatur gefunden, so läßt es sich in zwei Sätzen ausdrücken:

1. daß die Seele nach dem Tode fortdauern, die Gerechten mit Glückseligkeit belohnt, die Sünder mit Strafe heimgesucht, und

2. daß dereinst die Seelen der Gerechten (und nach dem Buche der Wahrheit Salomo's alle Seelen) in ihre wiedererstandenen Leiber zurückkehren und sich eines ewigen Glückes erfreuen.

Bevor wir uns aber dem folgenden Abschnitte zuwenden, haben wir noch eines Mannes Schriften zu betrachten, der der eigentliche Vertreter der damaligen jüdischen Philosophie war, des Philo.[1])

Es ist eigenthümlich, daß wir in den Schriften dieses Philosophen nichts so Klares und bestimmt Ausgesprochenes über Unsterblichkeit finden, wie wir es erwarten dürften. Vielleicht bot sich ihm in seinem fortlaufenden allegorisirenden Commentare zur hl. Schrift, um über Fortexistenz

[1]) cf. Zeller in seiner Gesch. der alt. Philos. und Eichhorn: Allg. Bibl. Bd. IV, S. 878 ff. — Dähne: Gesch. der jüd. alex. Philos. Bd. I, S. 427 ff.

der Seele zu handeln, keine Gelegenheit, oder — und das scheint uns am Meisten der Wahrheit nahe zu kommen, es rührt daher, weil er Lohn und Strafe, Glück und Unglück ganz unabhängig vom irdischen und jenseitigen Leben hält. — Doch versuchen wir es das zusammenzureihen, was sich zerstreut in seinen Werken über unseren Gegenstand findet.

Der Geist Gottes (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ) war die Kraft, vermöge deren Gott dem Menschen eine vernünftige Seele einflößte[1]) (nach Gen. 2, 7) und ihn hierdurch von den Banden der Nothwendigkeit losfesselte, und somit, indem er ihn in seinem Denken wie in seinem Wollen seiner eigenen Bestimmung überließ, zur besonderen Gottverwandschaft adelte. Auf die Frage, warum Gott dem Menschen seinen Geist eingehaucht,[2]) antwortet er: „Es geschah, um ihn zur Theilnahme und zum Streben nach Tugend aufzufordern, um das Göttliche als gerecht darzustellen; denn der, welchem das wahre Leben nicht eingehaucht worden, und nun ohne Kenntniß der Tugend wäre, würde aus Mangel an Kenntniß des Guten einen Fehltritt thun." Durch Gottes Geist also gedieh der Mensch, weil er durch ihn Gutes vom Ueblen sondern, und mit Freiheit dem Einen oder dem Andern zu folgen vermag, zur Fähigkeit tugendhaft zu sein. Die erhabenste Tugend ist die innige Ehrfurcht vor Gott, denn dadurch wird die Seele unsterblich! — Glaube an Gott und U. hängen also nach Philo's Urtheil durch ein inniges Band verknüpft fest zusammen. — Die Tugend des Menschen wandelt auf Erden, allein das Ziel ihrer Bahn ist der Himmel, um dort, gesättigt mit Unsterblichkeit, eines ewigen Wohlseins sich ungetrübt zu erfreuen.[4]) — Der Leib ist ihm ein schmutziges Gefäng-

[1]) ἐνεφύσησε leg. alleg. I, pag. 47. — ἐνέπνει De opif. mund. 31.

[2]) leg. alleg. I. pag. 46.

[3]) De opif. mund. pag. 106: ἡ μεγίστη τῶν ἀρετῶν θεοσέβεια δι' ἧς ἀθανατίζεται ἡ ψυχή.

[4]) Quis rerum divin. haeres. 18.

niß, eine drückende Last, die des Geistes Ringen nach göttlicher Vollendung und Seligkeit niederhält und den Menschen an das Sinnliche fesselt, die ihm den freien Aufflug zum himmlischen Vaterlande verschließt.[1])

Obwohl als die nächste Lösung, um zum Gottschauen zu gelangen, der Tod sich ihm darbot, so verwirft er doch das freiwillige Zerreissen des Bandes, welches die Seele an den Körper fesselt.[2]) Zwar von dem persönlichen Fortbestehen der vernünftigen Seele nach dem Tode überzeugt, läßt er sich doch auf Beweise dafür nicht ein. Die vernünftige Seele ist ihm ihrem Wesen nach rein göttlich, und mithin wesentlich ebenso unvergänglich, als das Urgöttliche selbst nur immer ist.[3])

Wie die U. lehrt auch er eine Auferstehung. Bei seiner Erörterung der physischen und geistigen Abhängigkeit von Gott, fragt er; „Ich, der ich aus Seele und Leib bestehe, meine Vernunft, Sprache und Empfindung besitze, so ist doch keines mein Werk und Eigenthum. Denn, wo war mein Körper vor meiner Geburt, und wo wird er hingehen nach meinem Tode? Woher kam die Seele? Wohin wird sie gehen? Wie lange wird sie mit mir verbunden bleiben? Wer vermag ihr Wesen zu bestimmen? Wann nahmen wir dieselbe in Besitz? Vor der Geburt? Da existirten wir noch nicht, nach dem Tode? Allein dann werden wir nicht mehr dem mit einem so materiellen Körper versehenen vergleichbar sein, sondern nach einer bald erfolgenden W i e d e r b e l e b u n g den höheren Wesen gleichen.[4])

---

[1]) Leg. alleg. III, pag. 69. 73. — De somniis I, pag. 571. — De emigrat. Abrah. p. 390.

[2]) Les alleg. II. p. 109. — De emigr. Abr. 389.

[3]) De emigr. Abr. 385. *ὑπὸ σοφίας* (Abr.) *ἀνεδιδάχθη τον θάνατον νομίζειν μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλᾶ χωρισμὸν καὶ δίαζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθε ἀπιόυσης.* — cf. De mund. opif. p. 31.

[4]) De Cherub. II, p. 60. (ed. Pfeifer) . . . . . . *ἀλλά ἐις παλιγγενεσίαν ὁρμήσομεν ὁι μετὰ ἀσωμάτων σύγκριτοι.*

III.

Wir treten nun an ein Werk heran, dessen Entstehung nicht dem Fleiße eines Menschen, nicht dem Scharfsinne eines Gelehrtenvereines zuzuschreiben, sondern das Produkt der geistigen Thätigkeit eines ganzen Volkes innerhalb mehrerer Jahrhunderte ist, an ein Denkmal — fast eines Jahrtausend! Wenn nun schon große Leistungen des menschlichen Geistes nicht als extemporirte Produkte des Augenblicks zu betrachten sind, vielmehr zuweilen der Grund derselben in den entferntesten Umständen und Bedingungen der Vorzeit aufzusuchen ist und manchmal das, was man am Mindesten darauf bezüglich erachtete, nach reiferer Ueberlegung doch einen großen Einfluß auf die Entstehung jenes Geisteserzeugnisses beurkundet hat, — so verdient unstreitig der Talmud als höchste Manifestation einer so enormen Geisteskette eine Würdigung seiner Entwicklung, eine Erkenntniß des innern Zusammenhangs zwischeu Ursache und Wirkung, verdient es, daß der Grundlage nachgespürt werde, worauf der Talmud beruht und zugleich den eigentlichen Charakter und Zweck dieses Riesenwerkes ausfindig zu machen.

Obwohl erst gegen Ende des fünften Jahrhunderts schriftlich abgefaßt, weiß die Geschichte doch dem Faden seines Ursprunges bis lange vor Beginn unserer Zeitrechnung nachzugehen. — Er enthält die mündliche Erläuterung des Gotteswortes von Moses bis auf die Männer der großen Synode, und stellt sich so als riesiges Sammelwerk des erklärten Gotteswortes dar. Die Zusammenstellung und Ordnung verdankt er den späteren Gesetzeslehrern des 5. s. unserer Zeitrechnung mit denen die Tradition auch schloß. — Die eigentliche Ausbildung gehört jedoch der Zeit kurz vor und nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer an. —

Nachdem die Juden ihre Selbstständigkeit verloren, ward die *ἀγορά*, das Lehrhaus, der einzige Mittelpunkt selbstständigen Lebens; die Lehrer — die Träger und Bewahrer dessen, was als Eigenthümliches und Charakteristisches, als Nationalität aufzuweisen war. Die Weisen un- Gesetzeslehrer bildeten in stiller Abgeschiedenheit den überlieferten Stoff weiter, machten ihn zum Inhalt ihrer Disd

putationen, und bald war es die Lösung des Widersprechenden, die Anwendung des Vorhandenen und Gegebenen auf neue Complikationen, bald die Erweiterung des nur in bestimmten und engen Grenzen ursprünglich Giltigen zu allgemeinerer Ausdehnung.

In der Ausbildung der religiösen Satzung, der Halacha, befriedigte sich zunächst einerseits das Bedürfniß, den aus der Vergangenheit geretteten Wissensschatz zu ordnen und zu verarbeiten, um die Normen des religiösen Lebens auch fernerhin für die Gesammtheit festzustellen, andererseits war der vorliegende Stoff so mannigfach, daß er, auch ohne das praktische Ziel, ein selbstständiges Interesse gewann. In der Kenntniß der Halacha lag die Gelehrsamkeit, in der gewandten Handhabung derselben die Blüthe des Wissens. Aber die höchste Bedeutung war ihr in ihrer Beziehung zu dem Schriftworte, zu dem Texte der hl. Schrift gesichert, als dessen Bedeutung und Ausführung, als dessen Erläuterung und Anwendung sie auftrat. Das göttliche Gesetz bildete das Centrum, von dem diese Thätigkeit ausging. Stellte sich bei den Diskussionen eine Meinungsverschiedenheit heraus, so waren die heiligen Bücher der immer gegenwärtige Einigungspunkt, das Banner, um das sich die Geschlechter und Zeiten schaarten.

Wie nun aus dem Gesetze, das im Pentateuche niedergelegt war, die Halacha mit ihren dichtverschlungenen Zweigen hervorgewachsen, so entströmte den Verkündigungen und Lehren der Propheten, den Quellen der religiösen Lyrik die Hagada, oder der Midrasch im engeren Sinne.

Der Midrasch ist nicht die eigentliche Auslegung eines alten Textes, auch nicht Paraphrase, die dem nur andeutenden Worte hilfreich entgegenkommt, auch nicht erweiternde Ausführung, die an einem freigewählten Bibelworte als seinem Faden sich fortleitet, und den durch dasselbe angeregten Gedanken frei entwickelt, — und doch das Alles zusammen, bald tritt die eine, bald die andere Seite der Verfahrungsweisen hervor. Weder war das Bibelwort so weit in die Ferne gerückt, um eine eigentliche philologische Erläuterung zu fordern, noch war das der späteren Zeit Nöthige, den Bedürfnissen früherer Zeiten und Verhältnisse so verwandt, daß es nur das an jene gerichtete Wort auszuführen oder zu umschreiben hatte, um sich selbst darin wiederzufinden, noch war eine so reiche Fülle von Gedan-

ken als bereits abgelöster freier Bildungsstoff vorhanden, um nur einer leisen Anregung zu weiterer Entwicklung zu bedürfen. Alles dieses setzt einen Standpunkt der Reflexion, wissenschaftlicher Absichtlichkeit voraus, wie sie jenem Stadium der Entwicklung nach der Zerstörnng fremd war, wie sie nur möglich wird, wo eine Bildungssprache so total abgeschlossen vorliegt, daß sie einer veränderten Anschauungsweise nur eben als Gegenstand der Forschung dient. Einen solchen konnte das Judenthum niemals gegen seine Glaubensquellen einnehmen. Alles war gegeben in dem Worte der Offenbarung, Alles worin das eigenste Sein und Leben der religiösen Gesammtheit; der Kern des Geistes und Gemüthes ruhete, vorhanden, und es war nur die Aufgabe, sich dessen immer aufs Neue zu bemächtigen. Zurückführung des Gegenwärtigen auf das Alte ist der Grundzug der ganzen Thätigkeit des jüdischen Geistes. — Zeiten und Räume, die in dem Worte der Propheten sich wiederspiegelten, überflog der religiöse Sinn, überall faud er heimischen Boden, auf dem er seine idealen Wohnungen aufführen konnte. Die Urtypen des religiösen Gedankens waren vorhanden, die unumgänglichen Anschauungen fixirt und sie wurden zu allen möglichen Verbindungen zusammengesetzt. Gott in seiner Allmacht, in seinem Walten in der Natur, in dem Leben des Menschen, in den Geschicken der Völker, seine Liebe und Milde, sowie seine ahndende Gerechtigkeit, Gott, der die Liebe geoffenbart, und an ihr an Israel das höchste Kleinod übergeben, die Trefflichkeit der Gotteslehre als der reinsten und beseligendsten Anleitung zur Erkenntniß und sittlichen Erhebnng, — der Mensch in dem, was er kann und soll, in seiner Würde als göttlicher Begabung theilhaft, — der Werth der Weisheit, das Glück des Frommen, das Unglück des Sündigen, die Pflichten des Menschen gegen Gott und Nebenmenschen, — alle diese Punkte werden aus den biblischen Schriften abgeleitet. Wir finden in diesen Ausführungen keine systematische Ethik und Religionsphilosophie, aber überall weht der Geist edler Sittlichkeit und Gottesfurcht, auch keine zusammenhängende jüdische Glaubenslehre, wohl aber wird in diesen Schachten die reichste Ausbeute dafür geboten. Es bedarf nur des geübten Blickes, um in der Bilder- und Zeichen-

schrift die lebendige Idee zu schauen; eng ist oft das Wort, weit der Gedanke.[1]) —

Bei dieser Durchwühlung des Bibelwortes traten Gedanken und Betrachtungen in den Vordergrund, die in der Tiefe des Volksbewußtseins geschlummert, und von drindederen zurückgedrängt, ihr Recht aufschieben, und ihren Anspruch auf gelegenere Zeiten aufsparen mußten. Die Lehre von dem zukünftigen Leben, von der Seligkeit jenseits fand einen ergiebigen Boden in dem theoretischen, mehr beschaulichen Leben der, ihren religiösen Interessen zugewandten Gemeinde, wie sie ausreichende Anknüpfungspunkte in der einfachen Thatsache hatte, daß die Schrift den Menschen auffaßt als mit göttlichem Geiste begabt, als sittliches freies Wesen. Die Idee von einer U. durfte aus der Substanz, der zusammengedrängten Fülle religiöser Vorstellungen sich nur ablösen, und fand Stütze und Anhalt für eine selbstständige Ausbildung in dem Schmerzlichen der Gegenwart, sowie in der inniggehegten Hoffnung auf eine freudige Zukunft, die durch die Verheißungen der Propheten verkündet worden war.

Wichtiger als selbst die ausdrückliche Erwähnung und bestimmte Zeugnisse, wie sie eine mechanische Geschichtsauffassung zu fordern pflegt, scheint für diesen Punkt der allgemeine Charakter, der ideale, Alles auf einen Höchsten zurückführende Grundzug des Judenthums überhaupt zu sprechen, dem es gemäßer ist, das überall von der Gottesidee durchwirkte Lebensdrama des Einzelnen wie des ganzen Volkes, mit einer Welt der Fortdauer zu schließen, als mit einem Alles vernichtenden Todesschweigen.

Damit wären wir denn wieder zu unserem Thema zurückgekehrt, stünden an der Schwelle des Talmud, um die tiefe Wurzel, die diese Idee in der agadischen Behandlung der Bibel schlug, weiter zu verfolgen. Es ist jedoch unmöglich all' die hierauf bezüglichen Stellen — ihre Zahl ist Legion — hier zusammenstellen; wir führen, um ein klares Bild von der Ansicht der Rabbinen über die U. 2c. zu geben, nur die hauptsächlichsten an, und bemerken im Voraus, daß wir sehr häufig auf Ausdrücke stoßen werden, die wörtlich genommen, den Rabbinen zum Vorwurf ge-

---

[1]) cf. Sachs: Religiöse Poesie der Juden in Spanien Seite 141 bis 164.

reichen, Ausdrücke, die sowohl die Belohnung als die Bestrafung im Jenseits — Eden und Gehinnom — in grobsinnlicher Weise darstellen würden. Allein man würde den Rabbinen ein zu großes Unrecht thun, ihnen eine solche Auffassung zuzuschreiben, wollte man immer ihre Darstellungsweise materiell erklären. Man muß vielmehr sagen, daß nur die Hülle von grobem Tuch, der Kern, der Inhalt aber rein geistiger Natur.

Wer in den Hallen des Talmud kundig, weiß, daß die Reden der Gesetzeslehrer voll Allegorieen und bildlicher Ausdrücke sind. Maimonides[1]) macht darauf aufmerksam und bemerkt zu der talmudischen Stelle:[2]) „In der zukünftigen Welt gibt es weder Essen noch Trinken noch irgend einen sinnlichen Genuß, sondern die Frommen sitzen mit Krone geschmückt und ergötzen sich am Glanze der Gottheit" — „die Kronen können keine materiellen sein, und es dürfte darunter das Bewußtsein der Fortdauer, wie unter „Glanz der Gottheit" die höheren Begriffe von Gott zu verstehen sein."

Wie wir bei Beginn des ersten Theils der Abhandlung gefragt haben, so legen wir auch hier dem Talmud die Frage vor, wie er von der Seele denke?

Die menschliche Seele nimmt die höchste Stufe aller Wesen ein,[3]) sie ist, weil von Gott geschaffen, selbst göttlich und trägt, als von einer höheren, unvergänglichen Welt abstammend, die Unzerstörbarkeit, die Fortdauer, die Gottähnlichkeir in sich, oder um mit den Worten der Rabbinen zu reden: „die Seele ist ein Kind des himmlischen Palastes,"[4]) des Menschen Seele, das göttliche Licht (Spr. 20, 27) ist ihrer Natur nach rein, makellos und höchst moralisch.[5]) Die Seele wird präexistirend gedacht[6]) und belebt den Keim im Mutterleibe und entwickelt ihn zur menschlichen Frucht. R. Jehuda hatte die falsche Meinung,

---

1) Mischna Comment. Sanhedr. Abschn. 11.
2) Talm. babl. Berachoth 17a.
3) Sanhedrin 93a.
4) Midr. Tanchuma Wajikra: הנפש בן פלטרין מלמעלה cf. auch Midr. Rabb. Bereschith 12. Midr. Rabb. Wajikra 9.
5) Talm. babl. Sabbath 30, 6. ונשמתו של אדם קרויה נר וגו'.
6) Beresch. Rabb. 8. נפשותם של צדיקים שבהן נמלך הקב"ה כשברא את העולם וגו' cf. auch Chagiga 12b. — Jebam. 63b. — Aboda-sara 65a. — Nidda 13b.

das Kind werde erst bei der Geburt beseelt; da soll ihn aber der Kaiser Antonin eines Besseren belehrt haben, indem er geltend machte, daß die Seele den Keim beim ersten Entstehen beleben müsse, da er sich sonst keine drei Tage erhalten könnte, ohne in Fäulniß überzugehen.[1]) — Die Seele wird äußerst rein aufgefaßt, sie sei körperlos und ihr Verhältniß zum Körper durch folgendes Gleichniß dargestellt, „Wie Gott das Weltall erfüllt, so erfüllt die Seele den ganzen Körper; wie Gott Alles siehet, ohne gesehen zu werden, so die Seele; wie Gott der Allernährer, so ernährt die Seele den ganzen Körper; wie Gott rein ist, so ist die Seele rein; wie Gott im Verborgenen thront, so die Seele.[2])

Hat die Seele ihre Laufbahn auf Erden erfüllt, so kehrt sie zurück in ihr Heimathland. Damit wären wir also zur eigentlichen U.-Lehre gelangt.

Diese Welt gleicht einer Herberge auf der Reise, jene Welt ist das eigentliche Wohnhaus.[3]) Hierin ist also klar das Vorhandensein einer anderen Walt, resp. der Glaube an eine solche, eine Welt für die Fortdauer der abgeschiedenen Seelen ausgesprochen, die U.-Lehre ausgedrückt. Doch nicht mit dieser Behauptung allein begnügt sich der Talmud, er sucht sie auch zu begründen aus Stellen der hl. Schrift, die wir hier übergehen können, da manche derselben bloße Anlehnungspunkte enthalten, manche von uns oben schon angeführt worden. Auch mit Beweisen der Vernunft, die die U.-Lehre darzuthun versuchen, die, obwohl zunächst auf die Auferstehung sich beziehend, doch auch auf die U. im Allgemeinen angewandt werden können. Diese Beweise wollen aber nicht als Beweise gelten, sondern einfach als Beispiele der Anschauung des Menschen zu Hilfe kommen.

Die Philosophie hat zur Begündung der U. einen sogenannten ontologischen Beweis. Der sich auf den Begriff

---

1) Sanhedr. 91b. אמר ליה אנטנינוס לרבי נשמה מאימתי נתנה באדם משעת פקידה או משעת יצירה? אמר לו משעת יצירה, אמר לו אפשר להתיכה של בשר עומדת ג׳ ימים בלא מלח ואינ׳ מסרחת אלא משעת פרידה וגו׳. dagegen cf. Menach. 99a. — Nidda 30b. — Berach. 10.

2) Berach. 10a.

3) Moed Katan 9b. אושפיזך דהאי עלמא וגו׳

des Seins überhaupt und des Seelenlebens insbesondere stützt, geführt.[1])

Man sagt: Die Vernichtung, i. e. ein absolutes Vergehen eines substantiellen Seins, widerspricht der Erfahrung, welche uns belehrt, daß selbst in der materiellen Welt kein eigentliches Vergehen Statt findet. Alle Veränderungen, die sie uns zeigt, erscheinen vielmehr nur als Veränderungen von Verbindungen, wobei das Elementarische selbst unverändert fortbesteht. Alles Vergehen und Sterben ist daher nur das Ende einer bestimmten Daseinsform und der Anfang einer neuen Entwicklung unter andern Verhältnissen. — Auf dem Standpunkte der Spekulation erscheint eine Vernichtung überhaupt als etwas Unmögliches. Denn zwischen Sein und Nichtsein öffnet sich für das Denken eine unübersteigbare Kluft. Es sind schlechthin einander entgegengesetzte Zustände, zwischen denen es kein Vermittelndes, also auch keinen Uebergang von dem Einen zum Andern, gibt. So wenig wir ein Entstehen aus Nichts begreifen können, so wenig vermögen wir ein absolutes Vergehen zu fassen.

Aehnlich drückt sich der Talmud, in dem Satze aus:[2]) „Wenn Etwas, was nie war, entstehen konnte, so dürfte das umsomehr wieder erscheinen können, was bereits da war.“[3])

Die teleologische Betrachtung geht von der unendlichen Entwicklungs- und Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Seele aus, und schließt daraus vermöge des Zweckbegriffes auf ihre unendliche Fortdauer, als der nothwendigen Ergänzung jenes eigenthümlichen Vorzugs der Menschennatur. — Die naturhistorische Betrachtung des Menschen kann zwar diesen vermöge der großen Vorzüge seiner Organisation an die Spitze der Naturwesen stellen, indem sich die Thierwelt in ihren vollendeteren Stufen enge an den Menschen anschließt. Allein diese blos äußere Betrachtung des Menschen erschöpft bei Weitem sein Wesen nicht. Alle Naturwesen haben einen beschränkten, abge-

---

1) Beck: Encyclopädie der theor. Philosophie.

2) Sanhedr. 90b.

3) Es versteht sich von selbst, daß dies nach der angeführten philosophischen Auffassung nicht stichhaltig ist. Allein der Talmud führt eben nur seiner Anschauung nach "יש מאין" (eine Weltschöpfung aus Nichts) die Begründung.

schlossenen Kreis der Entwicklung, denn sie durchlaufen und damit den Zweck und das Ende ihrer Thätigkeit und ihres Daseins erreichen. Ganz anders bei dem Menschen; bei ihm zeigt sich die Fähigkeit einer Entwicklung ins Unendliche fort, so auch die Sehnsucht und das Streben darnach.

Durch die Eigenthümlichkeit der Natur, die eine unleugbare Thatsache ist, erhebt sich der Mensch nicht nur über die Thierwelt, sondern es entsteht zwischen dieser und ihm eine ungeheure Kluft, welche auf eine Grundverschiedenheit des Wesens hindeutet. — Die unbeschränkte Entwicklungsfähigkeit des Menschengeistes ist durch die Thatsache um so bedeutungsvoller, daß mit jeder neuen Stufe des Fortschrittes zugleich die Einsicht in die Unvollkommenheit der früheren verbunden ist und dadurch die Sehnsucht nach einem vollkommenern Zustande um so lebhafter wird. Je mehr das Menschenwesen naturgemäß sich entwickelt, je tiefer und umfassender das Erkennen, je reiner das Wollen sich gestaltet, desto weniger genügt das Errungene, desto kräftiger strebt der Geist nach größerer Vollendung. Wäre nicht die ganze Einrichtung zwecklos, nicht nur eine Lüge sondern zugleich eine Plage des Menschen, ohne die nothwendige Bedingung ihrer Realisirung, die unbeschränkte Fortdauer der Seele?

Hören wir die Rabbinen.

Das Wesen der Zeugung ist für uns in ein Dunkel gehüllt. Der Mensch entwickelt sich aus einem unscheinbaren Keime. Hätte das Kind im Mutterschooße Bewußtsein von seinem Zustande, so würde es sich weigern, diesen zu verlassen; denn es fühlt sich ja dort wohl; ja es würde das Scheiden aus demselben einen Tod nennen und Klage darob erheben. — Das Kind wird geboren, seine bisherigen Hüllen fallen der Verwesung anheim und es entwickelt sich zu einer nicht gehofften Vollkommenheit. Das Leben ist nun ein freieres, schöneres; eine Welt der Ideen wird ihm zugeführt, es wird Beherrscher der Erde. Nun folgt abermals ein Scheiden. Der Körper wird ins Grab gelegt und verwest, es folgt ein zweiter Tod. Wie jammert der Mensch bei dem Gedanken an den Tod! Was kann aber nach diesem zweiten Tod folgen? Wohl noch ein schöneres, glücklicheres Leben mit weit größerer Vollkommenheit.

Das ist ungefähr die Anschauung des Talmud, der in

seiner eigenen Vortragsweise sich so ausdrückt:[1]) „R. Tobi spricht: warum stellt Salomo (Spr. 30, 16) das Grab und die Gebährmutter zusammen? Antwort: Sowie der Mutterschooß den Samen aufnimmt, und das Aufgenommene als Wesen von sich gibt, so gebiert einst das Grab aus dem in sich aufgenommenen Leichname ein neues Wesen;" und nun wird geschlossen: „Wenn aus dem Mutterschooße, der in der Stille empfängt, offenkundig die Frucht entsprießt, so muß doch aus dem Grabe, das mit Geräusch den Körper aufnimmt, noch weit offenkundiger ein neues Leben hervorgehen."

Die Philosophen haben noch auf eine dritte Art, mit dem sogenannten moralischen Argumente, die U. der Seele begründet.

Das Sittengesetz kündigt sich in unserem Bewußtsein als ein unbedingtes an, i. e. als ein über allen Forderungen des sinnlichen Lebens stehendes Gesetz. Es gebietet für Verwirklichung des Sittlich-Guten, der Tugend, der Wahrheit und des Rechts jeder Rücksicht auf Freuden und Leiden des irdischen Lebens, ja dieses selbst zum Opfer zu bringen. Dieses Gebot würde nun aber etwas Ungereimtes und Widersprechendes verlangen, wenn die Bestimmung des Menschen auf das gegenwärtige zeitliche Dasein beschränkt wäre. Denn in diesem Falle würde die Erhaltung eben dieses Lebens das höchste Gut sein, dem alles Andere unterzuordnen wäre. Da nun das Sittengesetz ein Unabweisbares ist, so setzt es die U. nothwendig voraus.

Der Talmud, der dieses Argument nicht hat, stellt dagegen ein anderes auf und zwar das von der Gerechtigkeit und Allmacht Gottes.

„Rabbi Eliefer Hakapar sagt:[2]) Die Geborenen gehen zum Tode; die Todten zur Wiederbelebung; die Wiederbelebten zum Gericht; auf daß man wisse, erkenne und erkennen ließe, daß es einen Gott gibt, der da ist der Bildner, der Schöpfer, der Alles weiß, der da ist Richter, Zeuge und Ankläger, der einst richten wird. Er sei gepriesen! Denn vor ihm ist kein Unrecht, kein Vergessen, kein Ansehen der Person und keine Bestechlichkeit. Wisse, daß Alles auf die Rechnung ankommt. Laß dich von deinem sinnli-

---

[1]) Sanhedr. 92. — Berach. 15b.
[1]) Pirke-Aboth IV, 28.

chen Triebe nicht bereden, daß das Grab für dich eine Zufluchtstätte sei; denn unfreiwillig wurdest du geboren, unfreiwillig lebst du, und unfreiwillig wirst du sterben, und unfreiwillig wirst du einst Rechnung ablegen müssen und Rechenschaft vor dem Könige aller Könige, dem Heiligen, gelobt sei er."

Die U. kann also nur als eine vergeltende gedacht werden. Wäre keine Vergeltung, keine Fortdauer, so wäre der Lasterhafte mächtiger denn Gott; er würde durch Verhöhnung der Tugend, der Gottheit trotzen, und weil er keine Strafe zu befürchten seinen Nächsten und Alles beschädigen. Aber es gibt einen gerechten Gott, eine Fortdauer und eine Vergeltung.[1])

Wohin gelangt nun die Seele nach dem Tode? Die Seele kommt entweder an den Ort der Strafe oder der Belohnung (Eden—Gehinnom).[2])

In der Darstellung des Lohnes und der Strafe waren die Rabbinen sehr fruchtbar und bilderreich. Das Eden hat viele Abstufungen,[3]) je nach dem Grade der Frömmigkeit, und die reuigen Sünder stehen höher als die Frommen;[4]) am höchsten stehen aber die Märtyrer.[5])

Wie all' dieses aufzufassen, haben wir bereits bemerkt, aus den Bildern muß man den geistigen Kern herauszufinden verstehen.

Das jenseitige Leben ist das wahre Leben.[6]) Tod oder Leben ist gottlos oder tugendhaft sein. Die Gottlosen sind schon im Leben todt, die Tugendhaften leben auch im Tode.[7]) Der Ausspruch des R. Lakisch, daß die israelitischen Sünder keine so harte Strafe zu erleiden hätten, stößt auf Widerspruch[8]) und bleibt vereinzelte An-

---

1) cf. Sabbath 152a. 30b. — Sanhedr. 94a. — Taanith 11a. Aboda Sara 2b.

2) Midr. Koheleth S. 96b. — cf. Targum Jeruschalmi zu 1 M. 3, 24. — T. B. Pesachim 54a.

3) Sabbath 149b.

4) Sanhedrin 99a.

5) Baba Batra 10b. 74a. — Sanhedr. 111b. — Pesach. 50a. 119b. — Taanith 18b. 31a. — Ketub. 103b. — Aboda Sara 10b. 17a. 18a. — Berach. 61b. — Jerus. Kelaim. — Jerus. Megilla. — Jerus. Chagiga 5b. — Beresch. Rabba 65. — Midr. Ruth 6.

6) Aboth IV, 22. — Berach. 28b. — Semachoth 5b.

7) Berach. 18b. — Midr. Kohel. S. 69.

8) Erubin 19a.

sicht. Die Schule Schamai's sagt: Durch Reue und Sehnsucht nach Besserung gelangen Alle aufwärts, i. e. zum reinen Anschauen Gottes;[1]) die Sünder dagegen, mögen sie Israeliten oder Nichtisraeliten sein, erstehen bis zur Sühnung Strafe.[2])
Merkwürdig ist folgende Aeußerung über dvs jenseitige Leben. „Es gibt keine Hölle in der Zukunft und kein Paradies. Gott wird die Sonne aus ihrem Gehäuse hervorgehen lassen;" — ein nicht seltenes Bild für das in seiner ganzen Intensität leuchtende und wärmende Tageslicht. „Die Sünder werden in dieser Helle ihre Strafe, die Frommen ihre Lust und Freude finden;"[3]) was wohl nur bedeuten soll, daß das gesteigerte Bewußtsein, das Licht einer ungetrübten Selbsterkenntniß jenen ihre sittliche Erniedrigung, diesen die Hoheit und Würdigkeit des errungenen Standpunktes offenbaren werde, darin wird die Freude jener und die Qual dieser, der Lohn und die Strafe liegen.[4])

Für die Strafe finden sich viele Bezeichnungen, so werden dem Gehinnom sieben Namen beigelegt und drei Eingänge zu ihm angegeben,[5]) was wohl sagen will, der Mensch habe überall Gelegenheit zur Sünde und in der mannigfachsten Weise trete ihm die Versuchung entgegen. — Die Rabbinen scheinen jedoch keine Ewigkeit der Strafe anzunehmen, wenn es auch aus einigen Stellen hervorgehen dürfte, wie z. B. aus Siphra zu M. 15, 31: „Ausgerottet, ja ausgerottet soll eine solche Person werden."[6]) Die Verdopplung des Wortes „ausgerottet," so wird erklärt, beziehe sich auf eine diesseitige und jenseitige Vernichtung. — Allein andere Stellen heben diese Auffassung wieder auf. Wir haben schon angeführt, daß der Reuige im Himmel aufgenommen werde,[7]) ja die größten Sünder werden nur gewisse Generationen hindurch bestraft. Allegorisch, — und in dieser Allegorie erscheint der Humanismus der Rabinen im schönen Lichte — drückt dər Talmud sich so aus:

---

1) Rosch Haschanah 16b. 17. — Sanhedr. 110a.
2) B. Batra 74a. 75a.
3) Nedarim 8b. — cf. Aboda Sara 3.
4) cf. Succa 52a.
5) Erubin 19a. — Taanith 10a. — Pesachim 94a.
6) cf. Sanhedrin 91.
7) Erubin 19a. — Chagiga 15a.

„Zwischən der Hölle und dem Parädiese sei nur ein zwei Finger breiter Zwischenraum," so daß es also dem reuigen Sünder sehr leicht wird, aus der ersteren in das letzte zu gelangen.[1])

Der Zustand der Seele im Jenseits wird als eine Fortsetzung des früheren Lebens nur in veredelter, geistiger Weise gedacht; auch sei das Leben im Jenseits ein Fortschreiten im Erkennen und Wissen, das jenseitige Leben ist kein Zustand der Ruhe, sondern eine Weiterentwicklung ins Unendliche. „Die Frommen," sagt R. Chijaja, haben auch jenseits keine Rast, sie gehen von Streben zu Streben."[2]) Kein Mensch, welcher Nation und Religion er auch angehört, ist von dem Jenseits und, wenn er ein Gerechter war, von der Seligkeit ausgeschlossen.[3]) — Es ist jedoch ein vergebliches Bemühen, die Art zu erforschen, in welcher die Seele die Ewigkeit durchlebt, den Zustand malen zu wollen, der ihr in der Lichtsphäre der Geister, weil auf Erden kein Maaßstab vorhanden ist, das Räumliche zu ermessen, weil die Zeit uns kein Bild bietet, das annähernd nur das Wesen einer seeligen Verjüngung andeutete; weil die Propheten selbst nur die Herrlichkeiten der messianischen Welterlösung malten[4]) — aber verstummten, wenn es galt, die Ewigkeit zu zeichnen. — Die Vielseitigkeit mit der von den Talmudisten die künftige Seligleit versprochen, oder auch deren Verlust angedroht wird, ist erstaunlich. Aber anch hier darf man die verschiedenartigsten, von ihnen empfohlenen Beförderungsmittel, und die vielfachen Androhungen des Verlustes nicht buchstäblich nehmen, sie wollen vielmehr dadurch anspornen, das Leben der Art zu gestalten, daß jedes Schlechte ferngehalten und das Gute geübt werde. — Die Mittel zur Erlangung der künftigen Seligkeit, sowie die Hindernisse sind fast ausschließlich ethisch.

---

1) Midr. Koheleth.

2) Moed Katan 29a. — Berach. 64.

3) cf. Sanhedr. 111a. wo die Rabbinen annehmen, daß circa der dritte Theil aller Menschen Seligkeit erwirbt. — Aboda Sara 3a. 10b. — Pesach. 68a. — Sanhedr. 92b. — Tosfas-Sanhedr. C. 3, עכשיו שאמר הכתוב שכחי אלקים הוא יש צדיקים באומות העולם שיש להם הלק לעולם הבא. cf. Jalkut Jes. 296 (26).

4) Berachoth 43b. — Sanhedr. 99. אמר רבי יוהנן כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיה, אבל עולם הבא „עין לא ראתה אלקים זולתך"! — Jes. 64, 3.

Alle Israeliten,[1]) die frommen Heiden,[2]) der Bescheidene, der Demüthige, des Gesetzes Beflissene[3]) haben Antheil am Jenseits. Wer durch Belehrung seine Mitmenschen befördert, der kann nicht in Sünde verfallen, damit nicht die Schüler im Paradies und der Lehrer in der Hölle seien.[4]) „Wer seine Sünden bekennt, hat Antheil." Ein Gebot hinieden erfüllt, eilt dem Menschen in das Jenseits voraus.[5]) Wer seinen Wandel hinieden sittlich ordnet, wird Gottes Heil sehen.[6]) Von vier Dingen genießt man die Früchte hienieden, und das Kapital bleibt unversehrt auf dorten.[7]) Verehrung der Eltern, Liebesdienste, Friedensstiftung und vor Allem Gesetzesstudium. Wenn sich nun auch Sätze finden, wie z. B. „Nur dem werden die Pforten des Paradieses geöffnet, wer mit Leibeskraft spricht: Amen, der Name Gottes sei gepriesen,"[8]) könnten wir irre geführt werden, wollte man sie wörtlich nehmen. Der Sinn dieses Ausspruches ist jedoch folgender: Wessen Herz nicht erst aus dem tiefen Schlafe des Wahnes im abgestumpften Alter erwacht, sondern schon bei vollkommener Jugendkraft für Glauben und Tugend durchglüht ist, dem stehen die Eingänge zur Seligkeit offen.

Der Gottesleugner, wer die Offenbarung, die U. oder Auferstehung leugnet,[9]) — wer die Gesetzeslehrer verhöhnt, Heiliges entweiht, die Feiertage verschmäht, Abrahams Bund zerstört, das Gesetz absichtlich falsch auslegt, seinen Nächsten öffentlich beschämt, wer Andere zu Sünden verführt — Alle gehen der Seligkeit verlustig.[10])

Mit der Lehre von der U. ist die der Auferstehung innig verbunden; die Begriffe עולם הבא und תחיית המתים

---

[1]) Sanhedr. 90a.

[2]) cf. Raschi zu Sanhedr. 110b. — ibid. 105a. — Rosch Hasch. 17. — Jalkut Jes. 26. §. 29.

[3]) Sanhedr. 88b.

[4]) Joma 87b.

[5]) Sanhedr. 43b.

[6]) Abode Sara 5a. — Sota 3b.

[7]) Sota 7b. — Moed Katan 5a.

[8]) Pea Cap. I, 1. — Tanchuma Jethro. — Aboth R. Nathan 40. — cf. Chagiga 15a. — Menach. 99b. — Sabbath 127b. 153. — Pesachim 50a. — B.-Mezia 85b. — Kidduschin 31. — Nidda 73. — Megilla 28b.

[9]) Sabbath 119b.

[10]) Sanhedr. 90a. — cf. ibid. 99a.

[11]) ibid. 99. — B. Batra 76a u. o. — Beresch. Rabba Cap. I. — Aboth R. Nathan 36.

Jenseits und Belebung der Todten — sind im Talmud nicht zu trennen; beide sind unbedingte Glaubenssätze und Leugnung der letzteren, zieht auch den Verlust der ersteren nach sich. Obgleich die Auferstehung weit über die Messiaszeit herausgerückt wird, so kann sie doch jeden Tag stattfinden.[1]) Mit der Auferstehung der Todten hängt das letzte Gericht „der große Tag" strenge zusammen, und da wird über die Zukunft für alle Ewigkeit entschieden. Für die schuldlosen und rein befundenen Seelen beginnt dann eine freudenvolle Zukunft. Kaiser Antonin stellte an R. Jehuda die Frage: wie der Mensch bestraft werden könnte, da der Leib sprechen möchte, ich bin ein todter Stoff und unzurechnungsfähig, und die Seele könnte sich wieder auf ihre geistige Natur berufen und sei einer Sünde unfähig, nur das Fleisch habe gefehlt, — diese Frage wurde von R. J. durch folgende Parabel erledigt.[2])

Ein König hatte einen herrlichen Garten, worin sich reife Feigen befanden. Er bestellte einen Blinden und einen Lahmen als Wächter für den Garten. Da sagte der Lahme zum Blinden: ich sehe reife Feigen, trage mich auf deinen Schultern dahin, damit wir sie nehmen und essen können. So thaten sie. Der Blinde nahm den Lahmen auf den Rücken und dieser leitete jenen zum Baume, und sie aßen. Später kam der König dahin und sah, daß die reifen Früchte schon gepflückt seien. Er fragte die Wächter darnach. Beide wollten jedoch Nichts davon wissen. Der Blinde berief sich auf sein Gebrechen, der Lahme stützte sich auf seine Unfähigkeit, sich bewegen zu können. Der König die List merkend, setzte nun den Lahmen auf den Blinden und bestrafte sie so zusammen. „So mache es auch Gott, er bringe einst die Seele wieder in den Körper und bestrafe sie gleichzeitig."

Fassen wir nun in einem Endresultate kurz zusammen, was die Talmudisten gelehrt, so ergeben sich folgende Sätze:

I. Die menschliche Seele ist unsterblich und dauert mit Bewußtsein der individuellen Persönlichkeit fort.
II. Alle Menschen haben gleiche Berechtigung zur Seligkeit.

---

[1]) Taanith 2a. — cf. Chagiga 4b.
[2]) Sanhedrin 91.

III. Der Mensch kann sich durch reuiges Insichgehen zur Seligkeit emporschwingen.

IV. Die Todten erstehen wieder, und Gott hält über die Auferstandenen das letzte Gericht.

Unsere Aufgabe wäre nun beendigt. Wir haben das ganze jüdische Schriftthum von dem U.-Glauben durchdrungen gesehen, bald mehr oder weniger deutlich sich aussprechend, und fanden, daß in der talmudschen Zeit diese Lehre ihre starken Aeste über das ganze Religionsgebäude getrieben.

Werfen wir zum Schlusse noch einen raschen Blick auf die folgende Zeit. Die ganze Folgezeit bis auf uns herab, beruht fast ganz auf dem talmudischen Systeme. Als man die Glaubenssätze des Judenthums aufstellte, fand sich stets die Lehre der U. dabei ein. Bei den Religionsphilosophen nahm diese Lehre eine hervorragende Stelle ein, man zweifelte nie daran. Es beschäftigt sie vorzüglich die Frage, was von dem persönlichen Geiste forteristire? Die Verschiedenheit in welche sie hierbei geriethen, war wesentlich die, daß die Einen vorzugsweise das Denken und die Erkenntniß im Auge hatten, und daher der erkennenden Seele, der Intelligenz, die U. zuschrieben; die Anderen mehr das praktische Leben betrachtend, die moralischen Kräfte der Seele voranstellten, und von diesen die U. abhängen ließen.

Zwei Schulen vorzüglich, eine philosophische, und eine kabbalistische (mystische) gingen nebeneinander her, und suchten ihren Einfluß geltend zu machen. Die Vertreter der ersten sind hauptsächlich: Saadias, Jehuda Halevy, Maimonides, Aben Esra u. A. Die Anhänger der letzteren, deren Quellen das Buch Jezirah und Sohar: Nachmanides, Luria, Bechai u. A.